# عُمدة الأُصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد السادس

# عُمدة الأُصول

تأليف

آية الله السيّد محسن الخرّازي

المجلّد السادس

## هوية الكتاب

- العنوان ........................ عمدة الأُصول / ج ٦
- الموضوع ........................ اصول الفقه
- تأليف ........................ آية الله السيّد محسن الخرّازي
- باهتمام ........................ السيّد عليّ رضا الجعفري
- نشر ........................ مؤسسه در راه حق
- الطبعة........................ الأُولى
- المطبعة ........................ ولى عصر (عج)
- العدد........................ ١٠٠٠
- التاريخ ........................ ١٤٣٠

بسم الله الرحمن الرحیم

# عمدة الأصول

# تتمة

# المقصد السابع



# فى الاصول العملية

# الفصل الثاني: في أصالة التخيير

واعلم إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل والترك مثل وجوب شيء وحرمته فقط فالأصل هو التخيير وعبّر عنه بالدوران بين المحذورين لعدم امكان الاحتياط بينهما.

وسبب الدوران إما هو فقد النص وعدم نهوض الدليل والحجة على تعيين أحدهما بعد نهوضه عليه اجمالاً كما إذا اختلفت الأمة على القولين وهما الوجوب والحرمة بحيث علم عدم القول الثالث أو اجمال الدليل من جهة الحكم كما إذا دار مفاد الأمر بين الإيجاب والتهديد أو من جهة الموضوع كما إذا أمر بالتحرز وكان مردداً بين فعل شيء وتركه أو تعارض النصين أو الاشتباه من جهة الأمور الخارجية وإن كان الأخير من المسائل الفقهية ولكنّ لا بأس بذكرها لتمامية النفع كما ذكروا الشبهة الموضوعية في البراءة مع أنّها من المسائل الفقهية أيضاً وإنّما قيدنا الدوران بالوجوب والحرمة فقط لأنّ احتمال شيء آخر من الأحكام غير الإلزامية يوجب رجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءة ويخرج عن الدوران بين المحذورين والعلم بأصل الالزام كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الدوران بين المحذورين لا يتحقّق إلّا إذا لم يكن أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب وإلّا فهو يوجب إنحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فيمكن الرجوع فيه إلى البراءة.

فإذا عرفت محلّ الكلام فتحقيق الحال في الدوران بين المحذورين يقتضي التكلم في مقامات.

**المقام الأوّل:** في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة ولا يخفى أنّه إذا حلف مثلاً على سفر معين وتردد في أنّه حلف على فعله أو تركه فالأقوال المذكورة أو المحتملة هنا متعددة.

١) الحكم بالإباحة الظاهرية نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب كما هو ظاهر الكفاية أو الحكم بالبراءة العقلية أو الحكم بالبراءة الشرعية.

٢) التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً وعدم الالتزام إلّا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع بدعوى أنّه لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل كما هو ظاهر الشيخ في فرائد الأُصول.

٣) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب بدعوى أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.

٤) الحكم بالتخيير الشرعي كالتخيير بين الخبرين المتعارضين.

٥) الحكم بالتخيير العقلي بين الفعل والترك بمناط الاضطرار والتكوين عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر وهذا هو المختار وسيأتي بيانه إن شاءالله.

### أمّا القول الأوّل فقد استدل له بأُمور:

**الأمر الأوّل:** هو الاستدلال بعموم أدلة الإباحة الظاهرية مثل قوله‌عليه السلام كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه وقوله‌عليه السلام كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وغير ذلك من أدلتها حتّى قوله‌عليه السلام كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي إذ الظاهر من قوله‌عليه السلام حتّى تعلم أو حتّى يرد فيه نهي هو الحكم بالحلية والإباحة ما دام لم يحصل العلم أو لم يرد النهي عن شيء تفصيلاً فمع الإجمال يصدق أنّه لم يعلم تفصيلاً أو لم يرد عنه النهي تفصيلاً فمقتضى العموم وعدم وجود المانع لا عقلاً ولا نقلاً هو الحكم بالاباحة الظاهرية.

يمكن أن يقال: أوّلاً: كما أفاد شيخنا الأعظم﴿ره﴾ إنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب[١] ووجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدلة بما إذا كان طرف الحرمة هي الإباحة والحلية وليس في باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحة والحلية بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

وثانياً: كما أفاد في مصباح الأُصول إنّ أدلة الإباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية فلا تجري في ما إذا دار الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكمية فالدليل أخصّ من المدعى[٢].

وثالثاً: كما أفاد المحقّق النائيني﴿ره﴾ لا يمكن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التنجيز إلّا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً فإنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلّق به العلم به[٣].

أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد﴿ره﴾ بأنّ الحلية إنّما هي في مقابل الحرمة لا الحرمة والوجوب وعليه فالحكم بالحلية لازمه رفع الحرمة التي هو أحد الطرفين لا رفع الالزام الموجود في البين فما هو مرتفع لم يعلم وجداناً وما هو معلوم لا ينافيه الحلية والحاصل أنّ الدّليل الحل لا يكون مفاده الرخصة في الفعل والترك ضرورة أنّ الحلية إنّما هي في مقابل الحرمة لا الوجوب فدليل أصالة الإباحة يختص بالشبهات التحريميّة وليس في الأدلة ما يظهر منه الرخصة في الفعل والترك إلّا قوله كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي أو أمر على

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٣٨.

(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٢٩.

(٣) فوائد الأُصول / ج ٣، ص ١٦٢.

رواية الشيخ ومضى الإشكال فيه.

هذا مضافاً إلى أنّ مناقضة الترخيص الظاهري مع الالزام الواقعي ليس إلّا كمناقضة الأحكام الواقعية والظاهرية والجمع بينهما هو الجمع بينهما(١).

يمكن دفع ذلك بأنّ مقتضى اختصاص أُصالة الإباحة بالشبهات التحريمية هو أن نقول بعدم شمولها لمثل المقام من جهة أنّ الشبهة فيه وجوبية أيضاً لدوران الأمر فيه بين الوجوب والحرمة فالقول باختصاص أصالة الإباحة بالشبهات التحريمية ينافي توجيه شمولها للدوران بين المحذورين ومع الغمض عن ذلك فالمناقضة بين الرخصة في الفعل والترك والعلم الإجمالي بالالزام موجودة بالوجدان.

ثمّ إنّ تنظير المقام بالأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية كما ترى لأنّ موضوع الأحكام الظاهرية هو الشك في الأحكام الواقعية ولا شك في المقام بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال وعدم كونه مباحاً يقيناً فكيف يمكن الحكم مع العلم المذكور بالاباحة ظاهراً.

**الأمر الثاني:** هو الاستدلال بالبراءة العقلية بدعوى أنّ الوجوب والحرمة غير معلومين فمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبة لا على الوجوب ولا على الحرمة.

يرد عليه **أوّلاً:** أنّ العلم بالجنس وهو الإلزام يكفي في ارتفاع موضوع البراءة العقلية والشاهد عليه أنّه لا يجري البراءة العقلية إذا علم المكلّف بأنّ هذا إما خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ يجب شربه بنذر أو حلف أو نحوهما فإنّ العلم بأصل الإلزام بينهما بيان ويوجب الاحتياط بينهما بترك هذا وفعل ذاك ولا مجال للبراءة العقلية في خصوص الأطراف بعد العلم بجنس التكليف وليس ذلك إلّا لارتفاع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان بالعلم بجنس التكليف(٢).

---

(١) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٢٤٢.

(٢) راجع تسديد الأُصول / ج ٢، ص ١٨٠.

ولذلك قال في الكفاية لا مجال هيهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنّه لا قصور فيه هيهنا[١].

وثانياً: كما أفاد في نهاية الأفكار أنّ جريان البراءة العقلية يختص بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان. وإن شئت قلت إنّ الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان إنّما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان البراءة العقلية والشرعية نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك[٢].

ودعوى: أنّ حكم العقل بالتخيير بعد اجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في طرفي الفعل والترك وإلّا فلو احتمل عدم قبحه بالنسبة إلى خصوص أحد الطرفين لم يحكم بالتخيير فعلاً.

وإن شئت قلت إنّ مجرى الاضطرار غير مجرى القاعدة فإنّما هو المضطر إليه هو أحدهما وأمّا خصوص الفعل أو الترك فليس مورداً للاضطرار فلو فرض كون الفعل واجباً ومع ذلك فقد تركه المكلّف فليس عدم العقاب لأجل الاضطرار إليه لكون الفعل مقدوراً بلاإشكال بل لقبح العقاب بلا بيان ومثله الترك حرفا بحرف[٣].

مندفعة: بأنّ قبل حكم العقل بالتخيير يمنع العلم الإجمالي عن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ لا موضوع لها بعد العلم الإجمالي فإنّه بيان وبعد حكم العقل بالتخيير بمناط الاضطرار لا حاجة إلى البراءة العقلية للترخيص نظراً إلى حصول الترخيص في الرتبة السابقة.

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٣) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٢٤٠.

ودعوى: إمكان ورود القاعدتين في عرض واحد كما ترى إذ مع العلم الإجمالي لا موضوع للبراءة العقلية حتّى يمكن فرض ورودها في عرض قاعدة حكم العقل بالتخيير ثمّ إنّ الاضطرار ليس إلى عنوان أحدهما لعدم خصوصية هذا العنوان بل الاضطرار إلى معنون هذا العنوان وهو الفعل والترك وعليه فيتحد مجرى الاضطرار ومجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا تغفل.

وممّا ذكر يظهر ما في مباحث الحجج من أنّ المدعى اجراء البراءة (بعد الفراغ عن عدم منجزية العلم الإجمالي عن احتمال الوجوب أو الحرمة في نفسه) كما لو لم يكن علم اجمالي بالإلزام فتنطبق البراءة العقلية لاثبات التأمين من ناحيته فهذا ملاك تام في نفسه ولو كان ملاك الاضطرار الذي يسقط العلم الإجمالي عن البيانية تاماً أيضاً فما ينفى بالبراءة العقلية غير ما ينفى بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز عن الوظيفة العملية[1].

وذلك لما عرفت من تقدم رتبة حكم العقل بالتخيير وإلّا فلا مجال لدعوى الفراغ عن عدم منجزية العلم الإجمالي فمع تقدم رتبة حكم العقل يكون التأمين حاصلاً فلا حاجة إلى تحصيله من ناحية البراءة العقلية وقاعدة البراءة العقلية تكون في طول حكم العقل بالتخيير لا في عرضه حتّى يقال ملاك كلّ واحد منهما تام ولا تزاحم بينهما فلا تغفل.

**الأمر الثالث:** هو الاستدلال بعموم أدلة البراءة الشرعية مثل قوله ﷺ «رفع عن أُمتي مالا يعلمون» بدعوى أنّه يعم الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلاً على الأُمة والوجوب أو الحرمة ممّا يثقل على الأُمة وهكذا المرفوع هو ما كان مصداقاً لما لا يعلمون وكلّ واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأنّ كلّ واحد من الوجوب والحرمة غير معلوم والمجعول في الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا الجامع بينهما وعليه فاطلاق الموصول في مالا يعلمون يعم كلّ واحد من المحتملين ويحكم برفع كليهما.

وفيه أوّلاً: أنّ العلم الإجمالي متعلّق بالوجوب أو الحرمة لعدم موضوعية عنوان أحدهما

---

(١) مباحث الحجج / ج ٢، ص ١٥٥.

بل هذا العنوان مشير إلى معنونه وهو الوجوب أو الحرمة وعليه فلا مجال للبراءة الشرعية لأنّ مع العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوعها إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً والمقام ممّا يعلم إجمالاً وإن لم يعلم بالتفصيل فلاتجري البراءة الشرعية مع العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة. قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ أنّ الظاهر من أحاديث البرائة عدم شمولها لأطراف العلم لأنّ المراد من العلم فيها هو الحجة أعم من العقلية والشرعية لا العلم الوجداني وقد شاع إطلاق العلم واليقين على الحجة في الأخبار كثيراً والمفروض أنه قامت الحجة في أطراف العلم على لزوم الاجتناب على أنّ المنصرف أو الظاهر من قوله «ما لا يعلمون» كونه غير معلوم من رأى بمعنى المجهول المطلق لاما علم وشك في انطباق المعلوم على هذا وهذا[١].

وثانياً: كما في منتق الأُصول أنّ الحكم بالبراءة شرعاً إنّما هو بملاحظة جهة التعذير عن الواقع وبملاك معذورية المكلّف بالنسبة إلى الواقع المحتمل وهذا إنّما يصحّ فيما كان احتمال التكليف قابلاً لداعوية المكلّف وتحريكه نحو المكلّف به بحيث يكون المكلّف في حيرة منه وقلق واضطراب فيؤمنه الشارع أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان المكلّف آمنا لقصور المقتضي فلا معنى لتأمينه وتعذيره وما نحن فيه كذلك لأنّ احتمال كلّ من الحكمين بعد انضمامه واقترانه باحتمال الحكم المضاد له عملاً لا يكون بذي أثر في نفس المكلّف ولا يترتب عليه التحريك والداعوية لأنّ داعوية التكليف ومحركيته بلحاظ ما يترتب عليه من أثر حسن من تحصيل ثواب أو فرار عن عقاب أو حصول مصلحة أو دفع مفسدة واذا فرض تساوي الاحتمالين في الفعل لم يكن أحدهما محركاً للمكلف لا محالة إلى أن قال: ومن هنا يظهر أنّه لا مجال لاجراء البراءة العقلية في خصوص كلّ من الحكمين إذ لا موضوع لها بعد خروج المورد عن مقسم التعذير والتنجيز[٢].

---

(١) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٢٥٧.

(٢) منتقي الأُصول / ج ٥، ص ٢٥ ـ ٢٦.

وثالثاً: أنّ مع تقدم حكم العقل بالتخيير لاثقل للوجوب أو الحرمة لأنّ العقل يحكم بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك ومع عدم الثقل كيف يرفع الثقل بعموم رفع ما لايعلمون.

ورابعاً: أنّ الحكم بالبراءة شرعاً لا معنى له في المقام لأنّ البراءة من الأحكام الظاهرية ومن المعلوم أنّ الأحكام الظاهرية لابدّ لها من آثار شرعية وإلّا لكانت لغواً وجعل البراءة فيما نحن فيه لا أثر له بعد حكم العقل بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك.

ودعوى: أنّ الملحوظ في الحكم الظاهري هو كلّ واحد من الوجوب والحرمة مستقلاً باعتبار أنّ كلّ واحد منهما مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك ومفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغواً(١).

مندفعة: بأنّ هذا يتم فيما إذا لم يكن دوران بين المحذورين وإلّا فالترخيص حاصل بضرورة الاضطرار ولا حاجة معه إلى جعل الترخيص وملاحظة كلّ طرف من الوجوب والحرمة مستقلاً عن الآخر خروج عن محلّ الكلام وهو دوران الأمر بين المحذورين وملاحظة كلّ طرف مع الآخر تنافي الحكم بالبراءة للعلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين من الوجوب أو الحرمة فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا مجال للبراءة عقلية كانت أو شرعية كما لا مجال للإباحة الشرعية في الدوران بين المحذورين من التوصليات فيما إذا كانت الواقعة واحدة هذا كلّه بالنسبة إلى القول الأوّل.

وأما القول الثاني وهو التوقف فلعله من جهة توهم عدم تمامية القواعد العقلية والشرعية عند قائله ولكنّ لا مجال له بعد ما سيأتي إن شاءالله تعالى من تمامية القول الخامس من التخيير العقلي.

وأما القول الثالث وهو تقديم جانب الحرمة بملاك أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة

---

(١) مصباح الأصول /ج ٢، ص ٣٣٠.

ففيه أوّلاً: أنّ إطلاق ذلك ممنوع والشاهد له وضوح تقديم الصلاة على ازالة النجاسة عن المسجد في ضيق الوقت أو تقديم حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف في مال الغير من دون إذنه.

وثانياً: كما أفاد شيخنا الأعظم‌ﷺ أنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة وإلّا لم تصلح للالزام إذ بمجرد فوت المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت لا يصلح وجها لالزام شيء على المكلّف ما لم يبلغ حداً يكون في فواته مفسدة وإلّا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض مع أنّه جعل ترك الصلوة أكبر الكبائر(١).

وثالثاً: كما في مصباح الأُصول وعلى تقدير التسليم فإنّما يتم ذلك فيما إذا كانت المفسدة والمصلحة معلومتين وأمّا لو كان الموجود مجرد احتمال المفسدة فلا نسلم أولوية رعايته من رعاية احتمال المصلحة كيف وقد عرفت عدم لزوم رعاية احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة كما إذا دار الأمر بين الحرمة وغير الواجب فلاوجه للزوم مراعاة احتمال المفسدة مع احتمال المصلحة أيضاً(٢) ويشهد لذلك عدم وجود البناء على رعاية بمجرد احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة فضلاً عن ما إذا احتمل وجود المصلحة.

نعم ربما يستدل لتقديم جانب الحرمة في الدوران بين المحذورين بأنّ مقتضى القاعدة في الدوران بين التعيين والتخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين وهو الحرمة.

وفيه: أنّ ما يحتمل فيه التعيين ربّما يكون الوجوب فلا وجه لتخصيصه بجانب الحرمة هذا مضافاً إلى ما أورد عليه شيخنا الأعظم‌ﷺ من أنّ هذه القاعدة غير جارية في أمثال المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل فإنّ العقل إمّا أن يستقل بالتخيير وإمّا أن يستقل بالتعيين فليس في المقام شك على كلّ تقدير وإنّما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل إلّا أن يقال إنّ احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال

---

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٣٩.

(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٢٩.

شمول أخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط والأخذ بالحرمة(١).

يمكن أن يقال: إنّ أخبار التوقف بعد تسليم اختصاصها بالشبهة التحريمية وعدم شمولها للشبهة الوجوبية لا تدلّ بعدما عرفت إلّا على الاستحباب جمعاً بينها وبين الأخبار الدالة على البراءة والإباحة فلا يوجب الأمر الاستحبابي وجوب ترجيح جانب الحرمة مع أنّ المراد من الأولوية هي الأولوية اللزومية لا المرجحية فتأمل.

نعم ذهب في الكفاية إلى أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعينه(٢).

ويمكن الجواب عنه كما في مصباح الأُصول بأنّ الوجه في تقديم محتمل الأهمية فيما إذا لم يكن لشي منهما إطلاق هو أنّ كلامن الحكمين يكشف عن اشتمال متعلقه على الملاك الملزم وعجز المكلّف عن استيفائهما ممّا يقتضي جواز تفويت أحدهما فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

وأما تفويت ملاك ما هو محتمل الأهميّة ولو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه فلامناص حينئذٍ من الأخذ بمحتمل الأهمية.

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة فليس في البين اطلاقان وملاكان ونسبة العلم الإجمالي إلى كلّ من الحكمين على حدّ سواء فالحكم بالتخيير باق على حاله(٣). وبالجملة مورد تقديم محتمل الأهميّة فيما إذا تزاحم الملاكان وليس هذا إلّا إذا كان المجعول متعدداً وإلّا فلا مورد للتزاحم ولا للتقديم المذكور كما في المقام.

وأما القول الرابع وهو الحكم بالتخيير الشرعي نظير التخيير في الأخذ باحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه بخلاف الخبرين فإنّ التخيير فيهما على القول به للأخبار الواردة

---

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٣٩.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٠٧.

(٣) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٣٢.

فيه ولذا قال في الكفاية وقياسه بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب باطل فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

وعلى تقدير أنّها من باب الطريقية فإنّه وإن كان على خلاف القاعدة إلّا أنّ أحدهما تعيناً أو تخييراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعيناً أو التخيير تخييراً وأين ذلك ممّا إذا لم يكن المطلوب إلّا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل والأخذ بخصوص أحدهما ربّما لا يكون إليه بموصل. نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة وإحداثهما الترديد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا فتأمل جيداً(١).

وبعبارة أُخرى التخيير في المسألة الأصولية بمعنى الأخذ بأحد الحكمين في مقام الفتوى لا دليل له المقام وإن قام دليل عليه في الخبرين المتعارضين.

والتخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك في مقام العمل تخيير عقلي وهو حاصل وجعل التخيير الشرعي بينهما مستحيل لأنّه لامحالة يكون بمعنى طلب أحدهما وهو حاصل بطبعه في المتناقضين والضدين لا ثالث لهما إذ المكلّف يأتي بأحدهما في نفسه فلا حاجة إلى طلبه لأنّه تحصيل الحاصل المحال ولذا قال السيّد المحقّق الخوئيﷺ ولأجل ذلك منع عن الترتب في مثلها فإنّ المكلّف عند تركه لأحدهما يأتي بالآخر بطبعه فلامجال للأمر به حينئذٍ لأنّه من تحصيل الحاصل(٢).

وأما القول الخامس فيكفيه ما أفاده المحقّق العراقيﷺ من أنّه لا شبهة في حكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك نظراً إلى اضطرار المكلّف وعدم قدرته

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦.

(٢) التنقيح / ج ٢، ص ٣٩١.

على مراعات العلم الإجمالي بالاحتياط وعدم خلو الواقعة تكوينا من الفعل أو الترك فيسقط العلم الإجمالي حينئذٍ عن التأثير بعين اضطراره الموجب لخروج المورد عن قابلية التأثر من قبله بداهة أنّ العلم الإجمالي إنّما يكون مؤثراً في التنجيز في ظرف قابلية المعلوم بالإجمال لأن يكون داعياً وباعثاً للمكلف نحوه وهو في المقام غير متصور حيث لا يكون التكليف المردّد بين وجوب الشيء وحرمته صالحاً لداعوية على فعل الشيء أو تركه.

وبذلك نقول: أنّه لا يصلح المقام للحكم التخييري أيضاً فإنّ الحكم التخييري شرعياً كان كما في باب الخصال أو عقلياً كما في المتزاحمين إنّما يكون في مورد يكون المكلّف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعثاً على الاتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً. لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلّف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما وأعمال المولوية فيه لكونه لغواً محضاً إلى أن قال:

فينحصر التخيير في المقام حينئذٍ بالعقلي المحض بمناط الاضطرار والتكوين بضميمة بطلان الترجيح بلامرجح لا بمناط الحسن والقبح كما هو ظاهر(١).

ولقد أفاد وأجادﷺ ولكن لقائل أن يقول: إنّ المراد من حكم العقل بالتخيير هو ادراكه أنّ زمام الواقعة بيد المكلّف بعد تساوي الطرفين أي الفعل والترك.

قال سيّدنا الإمام المجاهدﷺ إذا كان طرفا الفعل والترك مساوياً في نظر العقل يحكم بالتخيير لقبح الترجيح بلامرجح فلا يبقى متردداً وبالجملة ادراك قبح الترجيح بلامرجح ملازم لادراك التخيير وهذا هو حكمه بالتخيير ومجرد عدم خلو الإنسان من أحد النقيضين لايوجب عدم حكم العقل بعدم التعيين الذي هو ادراك التخيير(٢).

ثمّ لا يذهب عليك أنّ التخيير إنّما يكون عند تساوي المحتملين ملاكا بنظر العقل وأمّا مع

---

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٢) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٢٣٨.

عدم تساويهما فلا يحكم العقل بالتخيير بينهما بل يحكم بلزوم الأخذ بذي المزية إذ مناط حكم العقل بالتخيير بينهما هو فقد المرجح لأحد الطرفين على الآخر ومع وجود المرجح لاحكم للعقل بالتخيير بل ربّما ينتهي الأمر كما أفاد في نهاية الأفكار إلى جريان البراءة بالنسبة إلىٰ ذي المزية منهما بل مطلقاً نعم لا يكفي في ذلك الترجيح من حيث الاحتمال فلا يؤثر مجرد أقوائية احتمال الوجوب مثلاً في تعيين الأخذ به كما لا يكفي نفس احتمال الحرمة في ترجيح جانبها على احتمال الوجوب إلى أن قال في فرض تساوي المحتملين ملاكا لابدّ من المصير إلى التوقف والتخيير عقلاً بمناط الاضطرار والتكوين لا البراءة والحكم بالاباحة ظاهراً ولا الاحتياط بمعنى تقديم جانب الحرمة المحتملة[1].

**المقام الثاني:** في الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعة. ولا يخفى أنّه إذا كانت الواقعة متعددة وتوصلية لو علم بصدور شرطين أو حلفين وتعلّق أحدهما بفعل أمر والآخر بترك آخر واشتبه الأمر في الخارج دار الأمر في كلّ منهما بين الوجوب والحرمة.

وحيث لا يستحيل المخالفة القطعية فإنّه في الفرض المذكور لو أتى بهما أو تركهما خالف قطعاً فالعلم الإجمالي باق على تنجيزه بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية بدعوى أنّ ترك المخالفة القطعية هو المقدار الممكن من الإمتثال وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر ولا يكون مجازاً بالنسبة إلى المخالفة القطعية وأنّ الموافقة القطعية فهي ساقطة لعدم التمكن منها. نعم لو ظن أنّ الواجب هو فعل هذا وترك ذاك أو بالعكس. لا يبعد وجوب مراعاة الظنّ بالنحو المذكور لأنّ الموافقة القطعية إذا امتنعت لزم الاكتفاء بالموافقة الظنية وهي ممكنة على الفرض فيجب عليه في اختيار أحد الفعلين وترك الآخر مراعاة للظنّ المذكور بأن أتى بفعل ظن به وترك فعل ظن به.

فتحصّل: أنّه لا مجال للحكم بالتخيير المطلق حتّى بالنسبة إلى المخالفة القطعية في الواقعة المتعددة التوصلية بل اللازم عليه هو الاجتناب عن المخالفة القطعية مع مراعاة الموافقة

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٢٩٥.

الظنية عند امتناع الموافقة القطعية إن حصل الظنّ وإلّا فالموافقة الاحتمالية كما في الواقـعة الواحدة ممّا لابدّ منه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: كما أفاد المحقّق الاصفهاني ﷺ إنّ التحقيق أنّ العلم لا ينجز إلّا طرفه مع القدرة على امتثال طرفه ومن البين أنّ هناك تكاليف متعددة في الوقايع المتعددة فهناك علوم متعددة بتكاليف متعددة في الوقايع المتعددة لا ينجز كلّ علم إلّا ما هو طرفه في تلك الواقعة والمفروض عدم قبول طرفه للتنجز ولا توجب هذه العلوم المتعددة علما اجمالياً أو تفصيلياً بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفته القطعية.

نعم انتزاع طبيعي العلم من العلوم المتعددة وطبيعي التكليف من التكاليف المـتعددة ونسبة المخالفة القطعية إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد هو الموجب لهذه المغالطة.

ومن الواضح أنّ ضمّ المخالفة في واقعة إلى المخالفة في واقعة أُخرى وإن كان يوجب القطع بالمخالفة لكنّه قطع بمخالفة غير مؤثرة لفرض عدم الأثر لكل مخالفة التكليف المعلوم في كلّ واقعة.

وممّا ذكرنا تبيّن أنّ التمكن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفيد لأنّه ليس امتثالا للتكليف المعلوم الذي يترقب امتثاله فانّ كلّ تكليف في واقعة يستدعي امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله أو امتثال تكليف آخر في واقعة أُخرى[(١)] ونحوه ما في نهاية الأفكار حيث قال وأمّا مع تعددها فالحكم فيه أيضاً التخيير عقلاً كما في فرض وحدة الواقعة[(٢)].

حاصله عدم تنجيز العلم الإجمالي من حيث ترك المخالفة القطعية في واقعتين كما لم ينجز في واقعة واحدة من الدوران بين المحذورين وعليه فيكون مخيراً مطلقاً ولو أوجب المخالفة القطعية.

وأُجيب عنه بأنّه لا نلاحظ العلم الإجمالي في كلّ واقعة كي يقال إنّ المخالفة القطعية للعلم

---

(١) نهاية الدراية /ج ٢، ص ٢٣٦.

(٢) نهاية الأفكار /ج ٣، ص ٢٩٥.

الإجمالي المزبور مخالفة غير مؤثره بل الملحوظ هو العلم الإجمالي الحاصل بضمّ الواقعتين أحداهما إلى الأخرى وهو لا ينافي عدم تنجز العلم الاجمالي بالنسبة إلى كلّ واقعة بحيالها وعدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الاجمالي غير المنجز ولا يتنافى مع تعلّق علم اجمالي به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية(١).

وتفصيل ذلك كما في مصباح الأُصول أنّ التحقيق أنّ العلم الاجمالي بالالزام المردّد بين الوجوب والحرمة في كلّ من الأمرين وإن لم يكن له أثر لاستحالة الموافقه القطعية والمخالفة القطعية في كلّ منهما كما ذكر إلّا أنّه يتولد في المقام علمان اجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين والثاني العلم الإجمالي بحرمة أحدهما والعلم الإجمالي بالوجوب يقتضي الاتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية كما أنّ العلم الإجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معاً كذلك.

وحيث إنّ الجمع بين الفعلين والتركين معاً مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية ولكنّ يمكن مخالفتهما القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية فإنّها المقدار الممكن على ما تقدم بيانه وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية(٢).

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلاً بتبع العلم الإجمالي بالإلزام المردّد بين الوجوب والحرمة في كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالي المتبوع ساقطاً عن التأثير فالعلمان التابعان يكونان ساقطين أيضاً فلا تأثير لهما كما لا تأثير العلم الإجمالي المتبوع.

لأنّا نقول: لا ملازمة بين عدم تنجيزهما وبين عدم تنجيز العلم الإجمالي المتبوع وإن كان العلمان الإجماليان تابعين في الوجود فحينئذٍ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبة

---

(١) منتقى الأُصول / ج ٥، ص ٣٥.

(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٢٩.

إلى المخالفة القطعية كما ذكر نعم هذا فيما إذا لم يظن بأنّ الواجب هو فعل هذا وترك ذاك أو بالعكس وإلّا فقد عرفت أنّه لا يبعد وجوب الموافقة الظنية أيضاً فيما إذا لم يمكن الموافقة القطعية لأنّها هو الميسور من موافقة المعلوم بالإجمال مع بقائه على التنجيز ولو في الجملة والفرق بين المقام الثاني والمقام الأوّل في أنّ العلم الإجمالي في المقام الأوّل ساقط أصلاً ولا تأثير له ولذا لا يجب مراعاة الظنّ في طرف من أطرافه بخلاف المقام الثاني فإنّ العلم الإجمالي بالتقريب المذكور باق على التنجيز ولو في الجملة فيجب مراعاته مهما أُمكن فلا يجوز أن يأتي على وجه يعلم بالمخالفة القطعية كما لا يجوز أن يأتي على خلاف المظنون فلا تغفل.

هذا كلّه فيما إذا تعددت الواقعة عرضاً وأمّا إذا تعددت طولاً كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل في زمان وبتعلق حلف آخر بتركه في زمان ثان واشتبه الزمانان ففي كلّ زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة ففي هذه الصورة يكون مقتضى إطلاق قول المحقّق الإصفهاني ﷺ والعراقي هو التخيير أيضاً بين الفعل والترك في كلّ من الزمانين إذ كلّ واقعة مستقلة ودار الأمر في كلّ واحد بين الوجوب والحرمة ولا يمكن الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية وعليه فللمكلف اختيار الفعل في كلّ من الزمانين واختيار الترك في كلّ منهما واختيار الفعل في أحدهما والترك في الآخر.

أورد عليه في مصباح الأُصول بأنّه إن قلنا بتنجيز العلم الإجمالي في الأُمور التدريجية كغيرها فالعلم الإجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية لا مكانها فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفة القطعية وتحصيلاً للموافقة الاحتمالية.

وإن قلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات فيحكم بالتخيير بين الفعل والترك في كلّ زمان إذ لم يبق سوى العلم الإجمالي بالالزام المردّد بين الوجوب والحرمة في كلّ من الزمانين وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم امكان الموافقة القطعية ولا

المخالفة القطعية فيخيّر المكلّف بين الفعل والترك في كلّ من الزمانين[1].

ولا يخفى عليك أنّ مع تنجيز العلم الإجمالي في الأُمور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر وعدم الظنّ بفعل هذا وترك ذاك أو بالعكس فاللازم هو اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفة القطعية ولا فرق فيه بين أن يكون اختيار الفعل في الزمان الأوّل والترك في الزمان الثاني وبين العكس وأمّا مع حصول الظنّ بفعل هذا وترك ذاك أو بالعكس فلا يبعد القول بوجوب الموافقة الظنية أيضاً فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأوّل وفعل الثاني اختار ذلك وإن كان عكس ذلك اختار العكس وذلك لما عرفت من أنّ الموافقة الظنية من مراتب الموافقة القطعية إذا امتنعت الموافقة القطعية فاللازم هو الاتيان بالميسور منها وهي الموافقة الظنية فلا تغفل هذا كلّه بالنسبة إلى تعدد الوقائع التوصلية مطلقاً سواء كانت عرضية أو طولية وأمّا بالنسبة إلى تكرر الواقعة الواحدة فسيأتي حكمه في المقام الآتي فانتظر.



## المقام الثالث: في التخيير البدوي والاستمراري

ولا يذهب عليك أنّه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طوليّة تدريجيّة كما إذا علم اجمالاً بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كلّ ليلة جمعة فهل يكون التخيير حينئذٍ بدويّا أو استمرارياً أمكن أن يقال لا إشكال في الثاني باعتبار أنّ كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل وقد دار الأمر فيه بين محذورين فيحكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ولا يترتب على ذلك في المقام سوى أنّ المكلّف إذا اختار الفعل في فرد والترك في فرد آخر يعلم اجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما ولا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجّزاً على الفرض.

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٤٠.

ودعوى: أنّ العلم بالالزام المردّد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالإجمال إلّا أنه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالي المذكور علم اجمالي متعلّق بكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذا المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة فإن كان أحدهما المعين واجباً وإلّا فالآخر حرام يقيناً وهذا العلم الإجمالي وإن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كلّ منهما إلّا أنّه يمكن مخالفته القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك وقد عرفت أنّ العلم الإجمالي يتنجّز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فلا مناص من كون التخيير بدويا حذراً من المخالفة القطعية فلايجوز للمكلف التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل والترك(١).

مندفعة: بمنع تولد العلم الإجمالي المتعلّق بكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ تعدد ليلة الجمعة لا يوجب العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بل كلّ ليلة باقية على كونها محتملة الأمرين فكما أنّ الليلة الواحدة محتملة الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفة القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالاتيان به في الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل في الفردين موافق له ولا يقاس المقام بصورة تعدد الوقائع في الأفراد العرضية أو الطولية مع تعدد الحلف واحراز اختلاف المحلوف عليه في الفعل والترك واشتباههما كما مرّ في المقام الثاني فإنّ في ذلك المقام يحصل العلم بالمخالفة لو أتى بهما أو تركهما والعلم الإجمالي يمنع عنه لبقائه على التنجيز بخلاف مقامنا هذا وعليه فالقول بالتخيير الاستمراري في الفرض المذكور في المقام لا يوجب المخالفة القطعية فيما إذا أتى بهما أو تركهما نعم لو أتى بالفعل في فرد وترك الفعل في فرد آخر يعلم اجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في فرد كما يعلم بموافقة التكليف الواقعي في الآخر ولا ترجيح للمخالفة على الموافقة ولا بأس بحصول العلم

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

بالمخالفة لعدم كون التكليف الواقعي منجّزاً على الفرض.

فتحصّل أنّ التخيير الاستمراري في مفروض المسألة هو الصحيح فيجوز له أن يـاتي بالفعلين أو التركين أو التفكيك بينهما كما لا يخفى ولعلّ المقرّرين خلطوا موضوع البحث في المقام بما إذا علم بتعلق الحلف بإيجاد فعل في زمان وبترك ذلك الفعل في زمان آخر واشتبه الزمانان لأنّ في هذه الصورة تحرم المخالفة القطعية لامكانها إذ لو أتى بالفعلين في الليلتين أو تركها فيهما علم بالمخالفة القطعية إذ المفروض هو العلم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان وبترك ذلك الفعل في زمان آخر فالاتيان بهما. أو تركهما يوجب العلم بالمخالفة القطعية فلا مناص في هذه الصورة من الاحتياط بأن ياتي بفعل في ليـلة وتـركه في الأخـرى حـتّى لاتحصل المخالفة القطعية ولا مجال في هذه الصورة للتخيير الاستمراري ولكنّها أجنبية عن مفروض البحث في المقام فتحصّل أنّ التخيير الاستمراري هو الأظهر في مثل المقام الذي يكون المحلوف عليه مترددا بين الفعل والترك دون غيره ممّا يكون المحلوف عليه متعدداً وحصل الاشتباه والله العالم.

ولعلّ إلى ما ذكرنا يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد حيث قال إذا تعددت الوقائع فهل التخيير بدئي أو استمراري الأقوى هو الثاني لأنّ المكلّف إذا أتى في الواقعة الثانية بخلاف الأولى (علم ظ) بمخالفة قطعية وموافقة قطعية وليس في نظر العقل ترجيح بينهما فصرف لزوم مخالفة قطعية لا يمنع عن التخيير بعد حكم العقل بعدم الفرق بين تحصيل تكليف قطعا وترك تكليف قطعا[1].

ودعوى: أنّ حرمة المخالفة القطعية أهمّ بنظر العقل من لزوم الموافقة القطعية ولذا قيل بعلّية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعيّة وتوقف في علّيّته لوجوب الموافقة القطعيّة فيتعيّن رفع اليد عن لزوم الموافقة القطعية لأحدهما والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية حذرا من الوقوع

(١) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٢٤٤.

في المخالفة القطعية للآخر فيتعيّن التخيير البدوي[١].

مندفعة: بأنّه لا دليل على أهمّية حرمة المخالفة القطعية بالنسبة إلى الموافقة القطعية وأمّا العلم الإجمالي فقد فرغنا عن كونه مقتضياً وليس بعلّة لشوبه مع الشك وقد مرّ التفصيل في ذلك.

لا يقال: إنّ تحصيل الموافقة القطعية لكلا العلمين الإجماليين غير مقدورة فيتنزل العقل عنها إلى الموافقة الاحتمالية بخلاف الاجتناب عن المخالفة القطعية فإنّه مقدور لكل من العلمين فيحكم العقل بحرمتها فيتعيّن التخيير البدوي[٢].

لأنّا نقول: لو أتى بفعلين أو بتركين لم يحصل له العلم الإجمالي إما بوجوب الفعل في هذه الواقعة أو بحرمته في الواقعة الثانية أو بالعكس لامكان أن يكون المحلوف عليه في الواقع هو الفعل فيوافقه أو هو الترك فيوافقه نعم لو أتى بفعل في واقعة وبترك في واقعة أخرى حصل له العلم بوجوب الفعل في هذه الواقعة أو بحرمته في الواقعة الثانية ولكنّه معارض بالعكس من العلم بحرمة الفعل في هذه الواقعة ووجوبه في الواقعة الثانية فلا يكونان منجّزين هذا مضافاً إلى أنّ العلم المذكور بعد حكم العقل بالتخيير في كلّ واقعة مستقلة علم بالمخالفة لابالمخالفة المحرمة فلا تنجيز للعلم المذكور حتّى يرجح جانب المخالفة ويحكم بالتخيير البدوي فالأظهر هو التخيير الاستمراري في مفروض المسألة فلا تغفل.

## المقام الرابع: في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكّنها دون الموافقة القطعية لعدم التمكّن منها

ولا يخفى أنّه إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبّديا مع وحدة الواقعة كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها لاحتمالها الطهر والحيض مع عدم احراز أحدهما

---

(١) منتقى الأصول / ج ٥، ص ٣٣.

(٢) منتقى الأصول / ج ٥، ص ٣٣.

ولو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً بمعنى أن يكون نفس الصلاة حراماً عليها ولو أتت بها من دون قصد القربة.

فني هذه الصورة وإن لم تمكن الموافقة القطعية لدوران الأمر بين المحذورين إلّا أنّ المخالفة القطعية ممكنة فإنّه إذا جاءت بالصلاة بدون قصد القربة قطعت بالمخالفة القطعية إما من جهة ترك الواجب لو كانت الصلاة واجبة عليها وإما من جهة الاتيان بالحرام لو كانت الصلاة محرمة عليها ذاتاً كما لا يخفى.

ومع تمكنها من المخالفة القطعية فلا مانع من تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إليها وعليه فتحرم عليها المخالفة القطعية ولا يجوز أن تأتي بالصلاة بدون قصد القربة ومع تنجيز العلم الإجمالي فلا مجال للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية لأنّ الأُصول في أطراف العلم الإجمالي متعارضة إن لم نقل بأنّها غير جارية فيحكم العقل حينئذٍ بالتخيير بين الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبية والقربة وبين تركها رأساً ولكنّ لا يجوز لها أن يترك كلاً الأمرين رأساً باتيان الصلاة من دون قصد القربة لأنّه مخالفة قطعية ينافيها تنجيز العلم الإجمالي.

قال في مصباح الأصول إنّ الأُصول في أطراف العلم الإجمالي في مواردها متعارضة متساقطة ويترتب على ذلك تنجيز العلم الإجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية أو من أحدى الجهتين دون الأخرى وبعبارة أخرى إذا تساقطت الأُصول في أطراف العلم الإجمالي فالحكم المعلوم بالإجمال يتنجز بالمقدار الممكن فإن أمكن المخالفة القطعية والموافقة القطعية فالتنجيز ثابت من الجهتين وإلّا فمن إحديهما وحيث إنّ المخالفة القطعية فيما هو محلّ الكلام فعلاً ممكنة كان العلم الإجمالي منجّزاً بالنسبة إليها فحرمت المخالفة القطعية بأن تأتي بالصلاة بدون قصد القربة وحيث إنّ الموافقة القطعية غير ممكنة فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان برجاء المطلوبية وبين تركها رأساً(١).

---

(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٣٥.

## المقام الخامس: في عدم التزاحم فيما إذا كانت القدرة في طرف شرعية

ولا يذهب عليك أنّ التزاحم والحكم بالتخيير في مقام الامتثال يختص بما إذا كانت القدرة في طرفي التزاحم عقلية أو شرعية وأما إذا كانت في طرف شرعية وفي طرف آخر عقلية وإن قيل أيضاً بتقديم الأهم بينهما إن كان وإلّا فالحكم هو التخيير ولكنّ الصحيح هو تقديم طرف القدرة العقلية على طرف القدرة الشرعية لتعليق طرف القدرة الشرعية على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب ومن المعلوم أنّ هذا الحكم يرتفع بتزاحمه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

وتفصيل ذلك أنّه مثلاً إذا بنينا على أنّ الصلاة في النجس محرمة بالذات نظير سائر المحرمات المولوية وتردد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر والآخر نجس فهل يجب أن يكرر الصلاة فيهما تحصيلاً لموافقة الأمر بالصلاة في الثوب الطاهر وإن استلزم المخالفة القطعية للنهي عن الصلاة في الثوب المتنجس أو تجب عليه الصلوة عرياناً تحصيلاً لموافقة النهي عن الصلاة في النجس وإن استلزم العلم بمخالفة الأمر بالصلوة في الثوب الطاهر أو يصلي في أحد الثوبين المشتبهين مخيراً لأنّه موافقة احتمالية من جهة ومخالفة احتمالية من جهة وجوه والأظهر هو الثاني فإنّ القدرة المعتبرة في الأمر بالصلوة في الثوب الطاهر شرعية لا عقلية.

وإليه ينتهي السيّد المحقّق الخوئيّ‌﷫ حيث قال في المثال المفروض في المقام للمكلف علمان اجماليان في المقام أحدهما العلم الإجمالي بطهارة أحد الثوبين وثانيهما العلم بنجاسة أحد الثوبين والموافقة القطعية للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما يتوقف على تكرار الصلوة فيهما كما أنّ الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما تتوقف على أن لا يصلي في شيء من المشتبهين (فيتزاحم التكليفان).

وحيث إنّ المكلّف غير متمكن من إحراز الموافقة القطعية لكليهما فلا محالة تقع المزاحمة بين التكليفين في مقام الإمتثال وحينئذٍ لابدّ من العلم بما هو الأهم منهما إن كان وإلّا يتخير

بينهما إلى أن قال ولكنّ الصحيح أنّ الواجب لو قلنا بحرمة الصلاة في النجس ذاتا هو الصلاة عارياً دون تكرارها ولا الصلاة في أحد المشتبهين وذلك للعلم بأنّ الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة لا تزاحم شيئاً من المحرمات والواجبات حيث إنّ لها مراتب متعددة ومع العجز عما هو الواجب في حق المكلّف المختار يتنزل إلى ما دونه من المراتب النازلة (و هو في المقام الصلاة عرياناً) وسره أنّ القدرة المعتبرة في الأجزاء والقيود قدرة شرعية فمع توقف احراز شيء منها على ترك الواجب أو مخالفة الحرام يسقط عن الوجوب لعدم تمكن المكلّف منه شرعاً فيتنزل إلى الصلاة فاقدة الشرط أو الجزء فلا مساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمة لاتيان شيء من القيود المعتبرة في الصلاة إلى أن قال وإن شئت قلت إنّ القدرة المعتبرة في الصلاة في الثوب الطاهر شرعية والقدرة المأخوذة في ترك الحرم (كالصلاة في النجس بناء على ثبوت ذلك) عقلية وعند تزاحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدرة الشرعية يتقدم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على غيره(١).

فتحصّل: أنّ مع كون القدرة في طرف شرعية لا يبقىٰ مجال للتزاحم لتقدم طرف يكون القدرة فيه عقلية نعم إذا كانت القدرة في طرفين عقلية فالمورد من المتزاحمات وتمّ فيه ما ذكر من أنّ المقدم هو الأهم وإلّا فالحكم هو التخيير في مقام الامتثال ثمّ لا يخفى عليك أنّ التخيير في مقام الامتثال وإن كان أجنبياً عن مسائل علم الأُصول فإنّ التخيير المبحوث عنه فيه هو التخيير من جهة تعارض النصوص أو إجمالها لكن لا يخلو عن فائدة كما أنّ الشبهة الموضوعية في البراءة مسألة فقهية ومع ذلك ذكرت في الأُصول إتماماً للفائدة.

### المقام السادس: في دوران الأمر بين شرطية شيء وبين مانعية في العبادات

قد تعرض الشيخ‏ في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنيّة كما إذا دار الأمر بين شرطية شيء أو جزئيته لواجب وبين مانعيته عنه فذهب فيه إلى أنّ المكلّف

---

(١) التنقيح / ج ٢، ص ٢٩٥ـ٢٩٦.

مختار بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو جزءاً وبين تركه لاحتمال كونه مانعاً.

يمكن أن يقال: إنّ التخيير فيما إذا لم يمكن الإمتثال التفصيلي أو الإجمالي وإلّا فلاتصل النوبة إليه فاللازم هو تقييد التخيير بين الشرطية أو الجزئية وبين المانعية بما إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي أو الإجمالي.

قال السيّد المحقّق الخوئي‌‌ﷺ: إنّ الحكم بالتخيير في باب التكاليف الاستقلالية إنّما كان من جهة عدم تنجز الالزام المردّد بين الوجوب والحرمة لاستحالة الموافقة القطعية وهذا بخلاف الالزام المعلوم اجمالاً في المقام فإنّه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية فيكون منجّزاً أو يجب فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل.

وتوضيح المقام أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً يتصور بصورتين.

الصورة الأُولى: ما يتمكن فيه المكلّف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلاً كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية فإنّه بناء على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطلانها وبناءً على عدم تحققه به كان الإتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها (و في هذه الصورة يتمكن من الامتثال التفصيلي بناءً على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام). فإنّه إذا رفع يده عن هذه الصلاة وأتى بصلاة أخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال ففي هذه الصورة لا ريب في وجوب احراز الامتثال ولا يجوز له الاكتفاء باحد الاحتمالين (و الحكم بالتخيير) لعدم احراز الامتثال بذلك والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فعليه رفع اليد عن هذه الصلاة واعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثمّ اعادتها وعلى كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء باحد الاحتمالين في مقام الإمتثال هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة ان دليل الحرمة قاصر عن الشمول له فإنّ عمدة مدركه الاجماع والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال وأما الصلاة المحكوم بوجوب اعادتها

فلا دليل على حرمة قطعها.

وأمّا لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله إلّا أنّه لا لاجل دوران الأمر بين الجزئية والمانعية بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه.

وان شئت قلت إنّ لنا في المقام علمين اجماليين أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت الزام متعلّق بطبيعي العمل المردّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه وما يكون فاقداً له ثانيهما: العلم الإجمالي بحرمة الجزء المشكوك فيه و وجوبه لدوران الأمر فيه بين الجزئية الموجبة لوجوبه والمانعية المقتضية لحرمته لكونه مبطلاً للعمل.

والعلم الثاني وان كان لا يترتب عليه أثر لعدم التمكن من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية فيحكم بالتخيير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه وتركه إلّا ان العلم الإجمالي الأوّل يقتضي اعادة الصلاة تحصيلاً للفراغ اليقيني.

**الصورة الثانية:** ما يتمكن فيه المكلّف من الامتثال الإجمالي إما بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فإنّه إذا كرّر القراءة بالجهر مرة وبالاخفات أخرى مع قصد القربة (و قصد جزئية أحدهما الواقعية وكون الآخر قرآناً) فقد علم بالامتثال اجمالاً.

في هذه الصورة فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي فيجب عليه احراز الامتثال ولو اجمالاً وبالجملة الحكم بالتخيير إنّما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمي ومع التمكن منه فالاقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج إلى دليل خاصّ ومع عدمه يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمي باعتبار ان شغل الذمة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني[1].

هذا كلّه فيما إذا أمكن التكرار وأما إذا لم يمكن التكرار لضيق الوقت فالتخيير الذي ذهب إليه الشيخ في الدوران بين الشرطية والمانعية هو الصحيح.

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٨.

ولذا قال في مصباح الأُصول في دوران الأمر بين الجزئية والمانعية: إذا دار الأمر بين القصر والاتمام عند ضيق الوقت فالتخيير بين الأمرين في الوقت وان كان ممّا لا مناص منه إلّا أنّه قد يتوهم عدم سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت فلا يجوز الاقتصار باتيان أحد المحتملين في الوقت بل يجب عليه الاحتياط والاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت ولكنّ التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء في خارج الوقت إذ القضاء بفرض جديد وتابع لصدق فوت الفريضة في الوقت ولم يحرز الفوت في المقام لأنّ احرازه يتوقف على احراز فعلية التكليف الواقعي في الوقت بالعلم الوجداني أو الأمارة أو الأصل وكلّ ذلك غير موجود في المقام فانّ غاية ما في المقام هو العلم الإجمالي باحد الأمرين إلى أن قال وهو لا يكون منجّزاً إلّا بالنسبة إلى وجوب الموافقة الاحتمالية و وجوب الأخذ باحد المحتملين في الوقت دون المحتمل الآخر لعدم امكان الموافقة القطعية فإذا لم يحرز التكليف بالسنبة إلى المحتمل الآخر في الوقت لم يحرز الفوت كي يجب القضاء[1].

فالحكم في هذه الصورة هو التخيير بين الأمرين في الوقت عند تضييقه وان كان الأمر دائراً بين الجزئية أو المانعية وما ذكره هنا اقوى ممّا حكاه عنه في الدراسات من لزوم الاتيان بالاخر في خارج الوقت بحسب القاعدة عدا مورد ورد فيه الدليل الخاصّ على جواز الاكتفاء ببعض الأطراف.

كالاجتزاء بالصلاة إلى الجهة التي يظن انها القبلة أو الاجتزاء بصلاة واحدة مع تردد القبلة بين اربع جهات ولم يتمكن المكلّف إلّا من الاتيان بصلاة واحدة مع دوران الأمر بين الشرطية والمانعية فانّ استقبال كلّ جهة من الجهات كما يحتمل شرطيته لاحتمال كونه إلى القبلة يحتمل مانعيته لاحتمال كونه على خلاف القبلة.

وذلك لما أشار إليه هنا من ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت وهو غير

---

(١) مصباح الأُصول /ج ٢، ص ٣٢٩.

ثابت نعم لو قلنا بأنّ القضاء يكون بالامر السابق صح القول بالاحتياط لأنّ الأمر السابق مردد بين القصر والاتمام ويجب عليه الاداء والقضاء من باب الاحتياط ولا يصل النوبة إلى التخيير.

## المقام السابع: في مجرى أصالة التخيير

واعلم أنّ الظاهر من أكثر العبائر أنّ مجرى أصالة التخيير في علم الأُصول هو الدوران بين المحذورين ومثلّوا له بما إذا علم التكليف ودار المكلّف به بين فعل شيء وتركه الذين لايمكن جمعهما ولا تركهما كما إذا علم بالحلف وتردد في أنّ المحلوف عليه هو فعل السفر مثلاً أو تركه فلا يتمكن المكلّف فيه لا من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي فيه يسقط عن التأثير ويحكم العقل بالتخيير الاضطراري التكويني ولذا يشكل الأمر في غير توصليين كما إذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبدياً للتمكن من المخالفة القطعية فيه باتيان العمل من دون قصد القربة بناء على حرمة العمل ذاتاً ولو بدون قصد القربة كالصلوة عن المرئة المردّدة في الطهر والحيض فإنّه إذا اتت بالصلوة وتركت قصد القربة قطعت بالمخالفة لأنّها اتت بالحرام باتيان الصلوة وتركت الواجب بترك قصد القربة والعلم الإجمالي لا يسقط عن التأثير باعتبار التمكن من المخالفة القطعية وإن لم يكن موثراً في ناحية الموافقة القطعية لعدم التمكن منها ومقتضى ذلك هو خروج هذه الصورة عن محلّ الكلام فإنّ المجرى على ما هو يظهر من أكثر الكلمات هو ما إذا لم يتمكن فيه من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية وفي هذه الصورة يتمكن من المخالفة القطعية.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: حيث إنّ المهم هو تحقيق أُصالة التخيير بين الفعل والترك لا وجه لتخصيصه بما إذا لم يتمكن من المخالفة القطعية لأنّ العقل أيضاً يحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين الفعل بنحو قربي وترك الفعل القربي رأساً لعدم التمكن من الموافقة القطعية وبعبارة أُخرى يكفي عدم التمكن من الموافقة القطعية لحكم العقل بالتخيير وعليه فيعمّ مجرى أصالة

التخيير لما إذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبدياً ولذا عمّم في الكفاية موضوع أصالة التخيير لغير التوصليين.

بقي هنا تخيير آخر وهو يختص بموارد التي لا يمكن الجمع بينهما من المتزاحمين كتزاحم واجب مع واجب آخر فانّ العقل يحكم بالتخيير ولكنّ الحكم الشرعي معلوم في الطرفين وإنّما عدم التمكن من جهة امتثالهما وعليه فالحكم بالتخيير تخيير فقهي من جهة عدم التمكن من ناحية الامتثال لا من جهة فقد النص أو اجماله أو تعارضه كما في التخيير الأُصولي وكيف كان ان التخيير الفقهي في المتزاحمين لا يكون إلّا عند عدم مرجح لطرف بالنسبة إلى الآخر مضافاً إلى عدم إمكان الجمع بينهما وإلاّ فإن أمكن الجمع فاللازم هو الإتيان بهما لتمامية أدلتها وإن كان ترجيح في بعض الأطراف فاللازم هو الإتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير والأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بثبوت الحكم فإذا تزاحم بين الغريقين في الانقاذ ولم يمكن الجمع بانقاذهما تخيّر المكلّف في انقاذهما لو لم يكن ترجيح في البين وإلّا فالمتعين هو انقاذ طرف فيه الترجيح فإذا انقذنا الطرف المرجح نعلم بامتثال أنقذ الغريق وإلّا فلا نعلم بالامتثال والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

ولذا قال في المستمسك فمع التساوي في الاهتمام يعلم بوجود الملاك في كلّ منهما تخييراً فيجب أحدهما على التخيير دون الآخر كما أنّه مع احتمال الأهميّة مع أحد الطرفين بعينه يعلم بوجود الملاك في محتمل الأهميّة إما تعييناً أو تخييراً بينه وبين الآخر فيجب بعينه عقلاً دون الآخر وأما إذا كان احتمال الأهميّة موجوداً في كلّ من الطرفين فلم يحرز وجود الملاك في كلّ منهما تخييراً فلا طريق للحكم بوجوب أحدهما تخييرا مع امكان الجمع بل يجب الجمع بينهما عقلاً للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما المردّد بينهما وما ذكرناه مطرد في جميع موارد الدوران بين ترك شرط وشرط آخر وبين ترك جزء وجزء آخر وبين ترك شرط وترك جزء مع العلم بوجوب الواجب (المشروط) وعدم سقوط وجوبه بتعذر جزئه أو شرطه مثل ان يدور الأمر بين ترك الطمأنينة في الصلوة وترك القيام وبين ترك القيام في الصلوة

وترك الركوع وبين ترك القيام وترك الاستقبال إلى غير ذلك من موارد الدوران والحكم فيه ما ذكرناه من أنه إن علم بتساوي الأمرين في نظر الشارع فقد علم بوجود الملاك في كلّ منهما تخييراً فيتخير المكلّف بينهما وإن علم بأهمية أحدهما بعينه أو مساواته للآخر فقد علم بوجود الملاك في محتمل الأهمية وشك في وجوده في الآخر وإن احتمل الأهمية في كلّ من الطرفين فلا طريق إلى إحراز الملاك في أحدهما تعيناً ومع تردده بينهما يجب الاحتياط بالجمع مع إمكانه ومع عدم إمكانه يتخير بينهما[١]. وكيف ما كان فهذا التخيير تخيير فقهي وتفصيله مذكور في الفقه لأنّ الحكم معلوم والشك في ناحيته الامتثال لا من ناحية الأدلة فتدبّر جيداً.

## المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصالة التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف ولم يكن أصل لفظي في المورد فمقتضى القاعدة هو التخيير إذ الشك في التكليف الزائد من ناحية الخصوصية ومع جريان البراءة في الخصوصية يحكم العقل بالتخيير مثلاً إذا علمنا أنّ الشارع وجب علينا خصال الكفارات ولكنّ شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقية كان الشك في التعيين والتخيير وهكذا لو شككنا في التعيين والتخيير في الديات الستة ففي هذه الصورة التخيير معلوم والتعيين مشكوك وحيث إنّ التعيين أمر زائد يجري فيه البراءة ويحكم بالتخيير ولكنّ هذا إذا لم يكن أصل لفظي في البين وإلّا فهو مقدم على الأصل العملي كما إذا شككنا في لفظ الأمر الصادر من المولى بالاحسان إلى زيد أنّه اكتفى به أو ضمّ إليه عمراً وقال أو عمرو فمقتضى الاطلاق أنه أمر بالاحسان إلى زيد ولم يذكر عدلاً له ولو أراد التخيير لذكر عدلاً له فالواجب هو الاحسان إلى خصوص زيد ومع جريان مقدمات الاطلاق لا مجال للأصل العملي لأنّ موضوع الأصل العملي هو الشك ومع مقدمات

(١) المستمسك / ج ١، ص ٥٢٠ ـ ٥٢١.

الاطلاق لا يبقىٰ الشك كما لا يخفى وإن كان الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت ولم يكن إطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين والاتيان بما يحتمل تعيينه كما إذا شككنا في حجية قول غير الأعلم والأمر يدور بين تعيين الأعلم والتخيير بين الأعلم وغير الأعلم وحيث إنّ مع الاكتفاء بقول غير الأعلم نشك في سقوط التكاليف الواقعية بذلك كان الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت فمقتضى قاعدة أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني هو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الراجح من جهة أُخرىٰ وعليه فالأصل هو التعيين.

هذا إذا لم يكن إطلاق لفظي في البين وإلّا فمع فرض إطلاق الدليل الدال على حجية قول المجتهد لا مجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك وهو يرتفع باطلاق الدليل كما لا يخفى.

وبالجملة فكل مورد يكون الشك في ثبوت التكليف فالعقل يحكم بالتخيير مع عدم أصل لفظي وكلّ مورد يكون الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته يحكم العقل بالتعيين مع عدم إطلاق الدليل ولذا ذهب كثير من الاصحاب إلى تعيين محتمل الأعلمية أو الأعدلية أو الأرجحية بالنسبة إلى غيرهم وجعل في المستمسك من هذا الباب ما إذا كان كلّ من بدنه وثوبه نجساً ولم يكن له من الماء إلّا ما يكفي لأحدهما حيث قال فيه لا مجال للتخيير إذا احتمل أولوية نجاسة البدن من نجاسة الثوب بل الأمر يدور بين التعيين والتخيير والأصل يقتضي التعيين وإن قلنا بالتخيير إذا دار الواجب بين التعيين والتخيير لأنّ الشك في المقام في السقوط للعلم بمانعية نجاسة البدن والشك في كون العجز المفروض مسقطاً.(١)

وفي جعل هذا من امثلة المقام تأمل ونظر لأنّ المعلوم هو مانعية النجاسة سواء كانت في البدن أو اللباس لا مانعية نجاسة البدن وعليه فلا يكون الشك في هذا الفرع شكا في السقوط بل الشك في الثبوت للشك في اعتبار الخصوصية في تطهير البدن وكيف كان فالمسألة واضحة وقد ذكر السيّد المحقّق الخوئي‌ؒ في مصباح الأُصول جملة من احكام دوران الأمر

(١) المستمسك / ج ١، ص ٥٢٢.

بين التعيين والتخيير عند ختام البحث عن حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليليّة فراجع[1].



(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤٤٧ ـ ٤٥٩.

## الخلاصة:

في أصالة التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل والترك مثل وجوب شيء وحرمته فقط وإنما قيّدنا الدوران بالوجوب والحرمة فقط لأن احتمال شيء آخر من الأحكام غير الإلزامية يوجب رجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءة ويخرج عن الدوران بين المحذورين والعلم بأصل الإلزام كما أنه لادوران بين المحذورين فيما إذا كان أحد الطرفين بخصوصه مورداً للاستصحاب لانحلال العلم الجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فيمكن الرجوع فيه إلى البراءة.

ثم تحقيق الحال في مورد الدوران بين المحذورين يقتضي البحث في مقامات:

**المقام الأوّل:** في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة ولا يخفى أنّه إذا حلف مثلاعلى سفر معين وتردد في أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال فيه متعددة:

١) الحكم بالاباحة الظاهرية نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

٢) التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً.

٣) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.

٤) الحكم بالتخيير الشرعي كالتخيير بين المتعارضين.

٥) الحكم بالتخيير العقلي بين الفعل والترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر وهذا هو المختار.

أمّا القول الأول فقد استدل له بأمور:

**الأمر الأوّل:** هو الاستدلال بعموم أدلة الاباحة الظاهرية مثل قوله ﷺ: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه بدعوى أنّ الظاهر من قوله ﷺ حتّى تعلم هو الحكم بالحلّية مادام لم يحصل العلم التفصيلي وعليه فمع الإجمال يصدق أنّه لم يعلم تفصيلاً فمقتضى العموم وعدم وجود المانع لا عقلاً ولا نقلاً هو الحكم بالاباحة الظاهرية.

ويمكن أن يقال: إنّ أدلة الاباحة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب و وجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدلّة بما إذا كان طرف الحرمة هي الإباحة والحلية وليس في باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحة والحلية بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلة الإباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية فلا تجري في الشبهات الحكمية فهو أخص من المدعى.

**الأمر الثاني:** هو الاستدلال بالبراءة العقلية بدعوى أنّ الوجوب والحرمة غير معلومين فمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبة لا على الوجوب ولا على الحرمة ويمكن أن يقال إنّ العلم بجنس التكليف وهو الالزام يكفي في ارتفاع موضوع البراءة العقلية لان العلم بجنس التكليف بيان ويوجب الاحتياط بينهما ان أمكن كما اذا علم بان هذا أمّا خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ الذي يجب شربه بنذر ونحوه فيجب عليه ترك شرب محتمل الخمرية وشرب ما احتمل وجوب شربه بنذر ونحوه ومع البيان لا مجال للبراءة العقلية وان لم يمكن الاحتياط كما اذا دار الأمر بين الفعل والترك في شيء واحد حكم العقل بالترخيص في الفعل والترك بمناط الاضطرار فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار لا حاجة إلى الترخيص الظاهري بمناط قبح العقاب مع عدم البيان نظرا إلى حصول الترخيص حينئذٍ في المرتبة السابقة بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك.

**الأمر الثالث:** هو الاستدلال بعموم أدلة البراءة الشرعية مثل قوله ﷺ «رفعَ عن أُمتي

ما لا يعلمون» بدعوى أنّه يعمّ الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلاً عن الأمة والوجوب أو الحرمة ممّا يثقل على الأمة وهكذا المرفوع هو ما كان مصداقاً لما لا يعلمون وكلّ واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأنّ كلّ واحد منهما غير معلوم والمجعول في الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا الجامع بينهما وعليه فإطلاق الموصول في قوله ما لا يعلمون يعمّ كلّ واحد من المحتملين.

وفيه: أنّه لا مجال للبراءة الشرعية لأنّ مع العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوع أدلّة البراءة إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً والمقام ممّا يعلم إجمالاً وإن لم يعلم بالتفصيل.

هذا مضافاً إلى أنّ مع تقدم حكم العقل بالتخيير لاثقل للوجوب أو الحرمة وعليه فكيف يرفع الثقل بعموم «رفع ما لا يعلمون» وأيضاً الحكم بالبراءة شرعاً من الأحكام الظاهرية ولابدّ في الأحكام الظاهرية من ترتب الآثار الشرعية وإلّا لكانت لغواً ولاخفاء في أنّ جعل البراءة سواء كانت عقلية أو شرعية أو جعل الإباحة الشرعية بعد حكم العقل بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك لا أثر له.

هذا كلّه بالنسبة إلى القول الاول أي الحكم بالإباحة الظاهرية والبراءة نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

وأمّا القول الثاني: وهو التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً فلعله من جهة توهم عدم تمامية القواعد العقلية والشرعية عند قائله وسيأتي إن شاء الله تعالى تمامية القول الخامس من التخيير العقلي.

وأمّا القول الثالث: وهو تقديم جانب الحرمة بملاك أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ففيه أوّلا: أنّ إطلاق ذلك ممنوع كوضوح تقديم وجوب حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف في مال الغير من دون إذنه.

وثانياً: أنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة وإلّا لم تصلح للالزام ما لم تبلغ

حداً يكون في فواته مفسدة.

وثالثاً: أنّ هذه القاعدة على فرض تماميتها فاللازم هو تخصصيها بموارد كون المفسدة والمصلحة معلومتين وأمّا لو كان الموجود احتمال المفسدة فلا نسلم أولوية رعايته من رعاية احتمال المصلحة والشاهد عليه عدم وجود البناء على رعاية بمجرد احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة فضلاً عن ما إذا احتمل وجود المصلحة.

ودعوى: أنّ مقتضى القاعدة عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين وهو الحرمة.

مندفعة: بأنّ احتمال التعيين لا يختص بجانب الحرمة بل ربما يكون في جانب الوجوب هذا مضافاً إلى أنّ القاعدة المذكورة غير جارية في أمثال المقام ممّا يكون العقل فيه يستقل بالتخيير أو يستقل بالتعيين نعم الشك إنّما يكون في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل.

لا يقال: يحتمل ورود الحكم الشرعي التوقيفي بالنسبة إلى ترجيح جانب الحرمة ولو كان ذلك احتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه وهو كاف في لزوم الاحتياط والأخذ بجانب الحرمة.

لأنّا نقول: إنّ أخبار التوقف محمولة على الاستحباب جمعا بينها وبين الأخبار الدالة على البراءة والإباحة فلا يوجب الأمر الاستحبابي وجوب ترجيح جانب الحرمة نعم ذهب في الكفاية إلى أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعينه.

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئي‌ﷺ بأنّ الوجه في تقديم محتمل الأهمية فيما إذا لم يكن لشيئ منهما إطلاق، هو أنّ كلاً من الحكمين يكشف عن اشتمال متعلقه على الملاك الملزم وعجز المكلّف عن استيفائهما ممّا يقتضي جواز تفويت أحدهما فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

وأمّا تفويت ملاك ما هو محتمل الأهمية ولو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه

فلامناص حينئذٍ من الأخذ بمحتمل الأهمية.

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة فليس في البين إطلاقان وملاكان ونسبة العلم الإجمالي إلى كلّ من الحكمين على حد سواء فالحكم بالتخيير باق على حاله.

وأمّا القول الرابع: وهو الحكم بالتخيير الشرعي نظير التخيير في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه في المقام وإن قام عليه دليل في الخبرين المتعارضين.

والتخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك في مقام العمل تخيير عقلي وهو حاصل ومعه لا حاجة إلى طلبه شرعاً لأنه تحصيل الحاصل.

وأمّا القول الخامس: وهو الحكم بالتخيير العقلي بين الفعل والترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر فلا إشكال فيه لأنّ الفعل والترك إذا كانا متساويين في نظر العقل يحكم العقل بالتخيير لقبح الترجيح بلامرجح وبعبارة أُخرى إدراك قبح الترجيح بلامرجح ملازم لإدراك التخيير نعم لو كان أحد الطرفين مرجحاً فلا يحكم العقل بالتخيير بل يحكم بلزوم الأخذ بذي المزية كما لا يخفى.

والعلم الإجمالي بالتكليف في مثل المقام يسقط عن التأثير وهو الاحتياط لعدم تمكنّه منه كما أنّه لا يصلح المقام للحكم التخييري شرعياً كان كما في باب الخصال أو عقلياً كما في المتزاحمين فإنّه إنما يكون في مورد يكون المكلّف قادراً على المخالفة بترك كلاطرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معا لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلّف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما وإعمال المولوية فيه لغو محض فينحصر التخيير في المقام بالتخيير العقلي المحض بمناط الاضطرار.

نعم الأولى أن يقال إنّ المراد من حكم العقل بالتخيير هو إدراكه أنّ زمام الواقعة بيد المكلّف عند تساوي الطرفين أي الفعل والترك بمناط الاضطرار.

هذا كلّه بالنسبة إلى دوران الأمر بين المحذورين من التوصليات مع وحدة الواقعة.

**المقام الثاني:** في الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعة كما إذا علم بصدور شرطين أو حلفين وأنّ أحدهما تعلّق بفعل أمر والآخر بترك آخر واشتبه الأمر في الخارج دار الأمر في كلّ منهما بين الوجوب والحرمة.

ولا يخفى أنّ العلم الاجمالي باق في هذه الصورة على تنجيزه فيحرم المخالفة القطعية للتمكن منها بالإتيان بهما أو تركهما وأمّا الموافقة القطعية فهي ساقطة لعدم التمكن منها بخلاف الموافقة الاحتمالية فإنها ممّا لابدّ منه عقلاً.

نعم لو ظنّ أنّ الواجب هو فعل هذا وترك ذاك أو بالعكس لا يبعد الحكم بوجوب مراعاة الظّن بالنحو المذكور لأنّ الموافقة القطعية إذا امتنعت لزم الإكتفاء بالموافقة الظنية والمفروض أنّها ممكنة.

**اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ التمكن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفيد لأنه ليس امتثالاً للتكليف المعلوم الذي يترقب امتثاله فإنّ كلّ تكليف في واقعة يستدعي امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله أو امتثال تكليف آخر في واقعة أُخرى.

وبعبارة أُخرى لا يتنجز العلم الإجمالي من حيث ترك المخالفة القطعية في واقعتين كما لم يتنجز في صورة وحدة الواقعة في الدوران بين المحذورين وعليه فيكون المكلّف مخيّراً مطلقاً ولو أوجب ذلك مخالفة قطعية فيجوز الإتيان بهما أو تركهما في صورة تعدد الواقعة.

وأُجيب عنه بأنّه لا نلحظ العلم الاجمالي في كلّ واقعة كي يقال إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المزبور مخالفة غير مؤثرة بل الملحوظ هو العلم الاجمالي الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأُخرى وهو لا ينافي عدم تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ واقعة بحيالها.

وذلك لأنّه يتولد في المقام علمان إجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين والثاني العلم الإجمالي بحرمة أحدهما والعلم الإجمالي بالوجوب يقتضي الإتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية كما أنّ العلم الإجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معاً كذلك.

وحيث إنّ الجمع بين الفعلين والتركين مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية ولكنّ يمكن مخالفتهما القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية فإنّها المقدار الممكن وحينئذٍ فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية.

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلاً بتبع العلم الإجمالي بالالزام المردّد بين الوجوب والحرمة في كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالي المتبوع ساقطا عن التأثير فالعلمان التابعان يسقطان عن التأثير أيضاً فلا تأثير لهما كما لا تأثير للعلم الإجمالي المتبوع.

لأنّا نقول: لا ملازمة بين عدم تنجيز هما وبين عدم تنجيز العلم الإجمالي المتبوع وإن كان العلمان الاجماليان تابعين في الوجود فحينئذ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية نعم يجب مراعاة الموافقة الظنية فيما إذا لم يكن الموافقة القطعية.

والفرق بين المقام الثاني والمقام الأوّل في أنّ العلم الإجمالي في المقام الأول ساقط أصلاً ولا تأثير له ولذا لا يجب فيه مراعاة الظنّ في طرف من أطرافه بخلاف المقام الثاني فان العلم الإجمالي بالتقريب المذكور باق على التنجيز ولو في الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتي على وجه يعلم بالمخالفة القطعية كما لا يجوز أن ياتي على خلاف المظنون.

ولا فرق فيما ذكر بين ما إذا كانت الواقعة متعددة عرضاً وبين ما إذا كانت كذلك طولا كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل في زمان ويتعلّق حلف آخر بتركه في زمان ثان ثم اشتبه الزمانان ففي كلّ زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة.

فإنّ بناءً على تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر يكون العلم الاجمالي منجّزاً بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية لإمكانها فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفة القطعية وتحصيلاً للموافقة الاحتمالية إلّا إذا حصل الظن بفعل هذا وترك ذاك أو بالعكس فلا يبعد القول بوجوب الموافقة الظنية

أيضاً فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأوّل وفعل الثاني اختار ذلك وإن عكس ذلك اختار العكس وذلك لما عرفت من أنّ الموافقة الظنية من مراتب الموافقة القطعية فاللازم هو الاتيان بالميسور منها وهو الموافقة الظنية ولا مجال للحكم بالتخيير مطلقاً سواء لزمت المخالفة القطعية أم لم تلزم وسواء امكنت الموافقة الظنية أم لم تمكن فلا تغفل.

## المقام الثالث: في التخيير البدوي والاستمراري

ولا يذهب عليك أنّه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طولية تدريجية كما إذا علم اجمالاً بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كلّ ليلة جمعة فهل يكون التخيير حينئذٍ بدويا أو استمراريا فالمختار هو الثاني.

باعتبار أنّ كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل وهو حكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقة القطعيه ولا المخالفة القطعية ولا يلزم من استمرار حكم العقل بالتخيير في المقام إلّا العلم اجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما ولا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجّزاً على الفرض.

ودعوى: أنّ العلم بالالزام المردّد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال إلّا أنّه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالي المذكور علم اجمالي متعلّق لكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة وهذا العلم الإجمالي وإن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كلّ منهما إلّا أنّه يمكن مخالفته القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك وقد عرفت أنّ العلم الإجمالي يتنجّز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعيّة فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفة القطعية فلايجوز التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل والترك.

مندفعة: بمنع تولد العلم الإجمالي المتعلّق بكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ تعدد ليلة الجمعة لا يوجب العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بل كلّ ليلة باقية على كونها محتملة الأمرين فكما أنّ الليلة الواحدة محتملة الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفة القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالاتيان به في الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل في الفردين موافق له.

نعم لو أتى بالفعل في فرد وترك الفعل في فرد آخر يعلم اجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في فرد كما يعلم بموافقه التكليف الواقعي في آخر ولا ترجيح للمخالفة على الموافقة ولا بأس بحصول العلم بالمخالفة لعدم كون التكليف الواقعي منجّزاً على الفرض.

فتحصّل أنّ الصحيح هو التنجيز الاستمراري فيجوز له أن يأتي بالفعلين أو التركين أو التفكيك بينهما.

لا يقال إنّ حرمة المخالفة القطعيّة أهم بنظر العقل من لزوم الموافقة القطعية لأنّا نقول لا دليل على أهميّة حرمة المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعيّة كما لا يخفى.

## المقام الرابع: في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكنها دون الموافقة القطعية لعدم التمكن منها

إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا مع وحدة الواقعة كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها لاحتمالها الطهر والحيض مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتا بمعنى أن يكون نفس الصلاة حراماً عليها ولو أتت بها من دون قصد القربة.

ففي هذه الصورة وإن لم تمكن الموافقة القطعية لدوران الأمر بين المحذورين إلّا أنّ المخالفة القطعية ممكنة فإنّه إذا جاءت المرأة بالصلاة بدون قصد القربة قطعت بالمخالفة القطعية إمّا من

جهة ترك الواجب لو كانت الصلاة واجبة عليها وإمّا من جهة الاتيان بالحرام لو كانت الصلاة محرمة عليها ذاتا.

ومع تمكنها من المخالفة القطعية فلا مانع من تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يجوز لها أن تأتي بالصلاة بدون قصد القربة ومع تنجيز العلم الإجمالي فلا مجال للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية بل يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبية والقربة وبين تركها رأساً ولا يجوز لها أن يترك كلاً الأمرين رأساً باتيان الصلاة من دون قصد القربة لما عرفت من أنّه مخالفة قطعية ينافي تنجيز العلم الإجمالي.

## المقام الخامس: في عدم التزاحم فيما إذا كانت القدرة في طرف شرعية

لا اشكال في الحكم بالتخيير في مقام الامتثال عند التزاحم ان لم يكن أهم في البين ولكنّه يختص ذلك بما إذا كانت القدرة المأخوذة في طرفي التزاحم عقلية أو شرعية وأمّا إذا كانت في طرف شرعية وفي طرف آخر عقلية فالصحيح هو تقديم طرف القدرة العقلية على طرف القدرة الشرعية فلا مجال للتخيير.

وذلك لتعليق طرف القدرة الشرعية على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب ومن المعلوم أنّ هذا الحكم يرتفع بتزاحمه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

والسرّ في ذلك أنّ القدرة المعتبرة في الأجزاء والقيود قدرة شرعية فمع توقف احراز شيء منها على ترك الواجب أو مخالفة الحرام تسقط تلك الأجزاء والقيود عن الوجوب لعدم تمكن المكلّف منه شرعاً فيتنزل إلى الصلاة فاقدة الشرط أو الجزء فلا مساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمة لاتيان شيء من الاجزاء والقيود المعتبرة في الصلاة.

مثلاً إذا بنينا على أنّ الصلاة في النجس محرمة بالذات نظير ساير المحرمات المولوية وتردد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر والآخر نجس فالقدرة المعتبرة في الصلاة في الثوب الطاهر شرعية والقدرة المأخوذة في ترك المحرم (كالصلاة في

النجس بناء على ثبوت ذلك) عقلية وعند تزاحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدرة الشرعية يتقدم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على غيره ولا مجال للتزاحم والحكم بالتخيير.

نعم اذا كانت القدرة المعتبرة في الطرفين عقلية أو شرعية كان المورد فيحكم من المتزاحمات وتمّ ما ذكر فيه من أنّ المقدم هو الأهم وإلّا بالتخيير في مقام الامتثال.

## المقام السادس: في دوران الأمر بين شرطية شيء وبين مانعيته في العبادات

إذا دار الأمر بين المحذورين في العبادات الضميمة كما إذا دار الأمر بين شرطية شيء أو جزئيته لواجب وبين مانعيته عنه ذهب بعض الاساطين إلى التخيير في الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو جزءاً وبين تركه لاحتمال كونه مانعاً واطلاق القول بالتخيير محلّ نظر وتوضيح المقام أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً أو جزءاً يتصور بصورتين.

الصورة الأولى: ما يتمكن فيه المكلّف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عمّا هو مشتغل به فعلاً كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية فانّه بناء على تحقّق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطلانها وبناء على عدم تحققه به كان الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها وفي هذه الصورة يتمكن من الامتثال التفصيلي بابطال الصلاة والاتيان بالصلاة الكاملة بناء على عدم حرمة قطع الصلاة في مثل المقام أو مطلقاً ولا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين والحكم بالتخيير لعدم احراز الامتثال بذلك والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فعليه الامتثال التفصيلي برفع اليد عن هذه الصلاة بناء على عدم حرمة القطع واعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثم اعادتها وعلى كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين.

هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف

الاختصار عليها في مقام الامتثال وأمّا الصلاة المحكوم بوجوب اعادتها فلادليل على حرمة قطعها وأمّا لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله إلّا انّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئية والمانعية بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه.

الصورة الثانية: ما يتمكن فيه المكلّف من الامتثال الإجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فانه إذ كرّر القراءة بالجهر مرة وبالاخفات مرة اخرى مع قصد القربة وقصد جزئية أحدهما الواقعية وكون الزيادة قرآنا فقد أتى بالامتثال الإجمالي ولا يجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي على القول بالتخيير بل يجب عليه احراز الامتثال ولو اجمالاً لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

نعم هذا فيما إذا أمكن التكرار واحراز الامتثال وأمّا اذا لم يمكن التكرار تضيق الوقت فلامحيص عن التخيير في الدوران بين الشرطية والمانعية بناء على ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت وهو غير ثابت وأمّا بناء على أنّ القضاء بالأمر السابق لا بالأمر الجديد المترتب على عنوان الفوت صح القول بوجوب الاحتياط بالأداء والقضاء ومع وجوب الاحتياط لا مجال للتخيير كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ القول بالتخيير مطلقاً في ما إذا دار الأمر بين الجزئية أو المانعية محلّ تأمل ونظر فيما إذا أمكن الامتثال التفصيلي أو الإجمالي نعم فيما إذا لم يتمكن منهما فلامحيص عن التخيير بين الشرطية وبين المانعية.

## المقام السابع: في مجرى أصالة التخيير

واعلم أنّ الظاهر من أكثر العبائر أنّ مجرى أصالة التخيير في علم الأُصول هو يختص بموارد دوران الأمر بين المحذورين اللذين لا يتمكن المكلّف فيهما من الموافقة القطعيّة ولا من

المخالفة القطعيّة كما إذا علم بالتكليف وشك في المكلّف به بين فعل شيء وبين تركه بحيث لا يتمكن المكلّف فيه من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية ففيه يسقط العلم الاجمالى عن التأثير ويحكم العقل بالتخيير الاضطرارى التكوينى وهذا في التوصليين واضح.

وأمّا بالنسبة إلى غيرهما كما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما تعبديا يشكل الأمر للتمكن من المخالفة القطعية فيه باتيان العمل من دون قصد القربة بناء على حرمة العمل ذاتا ولو بدون قصد القربة كالصلوة عن المرئة المردّدة في الطهر والحيض فإنّه إذا اتت بالصلاة وتركت قصد القربة قطعت بالمخالفة لأنها أتت بالحرام باتيان الصلاة وتركت الواجب بترك قصد القربة.

وفي مثله لا يسقط العلم الإجمالي عن التأثير لتمكنها من المخالفة القطعية وإن لم تكن متمكنة من ناحية الموافقة القطعية ومقتضى اشتراط عدم التمكن من المخالفة القطعية هو خروج هذه الصورة عن محلّ البحث إذ في هذه الصورة يتمكن المكلّف من المخالفة القطعية مع أنّ المكلّف مختار بعين أن يفعل الفعل بنحو قربى وبين أن يترك الفعل رأساً فالأظهر أنّ يقال يكفي عدم التمكن من الموافقة القطعية في حكم العقل بالتخيير الأُصولى وعليه فيعمّ مجرى أصالة التخيير لما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما المعين تعبّديا ولا يختص بالموارد التي لا يتمكن من المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية بل يكفي كما عرفت عدم التمكن من الموافقة القطعية في جريانه فلا تغفل.

ثم إنّ محلّ البحث في التخيير الأُصولى يختص بما إذا كان عدم التمكن من الموافقة القطعية ناش من جهة فقد النص أو اجماله أو تعارضه لا من جهة التزاحم في مقام الامتثال.

وأمّا الموارد التي لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال من جهة التزاحم بين الواجبين فلا اشكال في حكم العقل فيها بالتخيير وكان هذا التخيير تخييرا فقهياً بين المتزاحمين فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد المتزاحمين ولم يمكن الجمع بينهما.

وأمّا إذا كان ترجيح في بعض الأطراف فاللازم هو الاتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين

والتخيير والأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت كما أنّ الجمع إذا كان ممكنا فلا مجال لتركه بعد وجود الملاك فيهما.

## المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصالة التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف من ناحية خصوصية في طرف منهما فمقتضى القاعدة هو التخيير إذا لم يكن أصل لفظي في المورد لأنّ الشك في التكليف الزائد من ناحية الخصوصية ويجرى فيها البراءة ويحكم العقل بالتخيير مثلاً إذ اعلمنا أنّ الشارع وجب علينا خصال الكفارات ثم شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقية وكان الشك في التعيين والتخيير ويحكم العقل بالتخيير إذا لم يكن أصل لفظى في البين وإلّا فمعه لا مجال للأصل العملى وان كان الشك في السكوت بعد العلم بالثبوت ولم يكن اطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين والاتيان بما يحتمل تعينه كما إذا شككنا في حجية قول غير الأعلم والأمر يدور بين تعيين الأعلم والتخيير بين الأعلم وغير الأعلم فاللازم حينئذٍ هو الأخذ بقول الأعلم لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت ومقتضى القاعدة أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني وهو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الراجح من جهة اخرى وعليه فالأصل هو التعيين ولكنّ هذا فيما إذا لم يكن اطلاق لفظي وإلّا فلا مجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك وهو يرتفع باطلاق الدليل فافهم.

# الفصل الثالث: في أصالة الاشتغال

انّه إذا كان الشك في المكلّف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم وأمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهة تردد المعلوم بين المتبائنين كتردد الواجب بين كونه جمعة أو ظهراً وإما يكون من جهة تردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد الصلوة بين فاقد السورة وواجدها وعليه فالكلام فيه يقع في مقامين:

**المقام الأوّل:** في الشك في المكلّف به مع العلم بالتكليف وامكان الاحتياط ودوران الأمر بين المتبائنين ومثاله ان يعلم بوجوب أحد الشيئين أو بحرمة أحدهما أو ان يعلم بوجوب فعل أمر أو ترك آخر مع امكان الاحتياط فيه بفعل هذا وترك ذاك كما إذا علم بخطاب الزامي وتردد بين كونه وجوب شيء كالدعاء عند رؤية الهلال وبين حرمة شيء آخر كشرب التتن والشك في هذا المثال راجع إلى العلم بجنس التكليف وتردده من حيث نوعه من الوجوب والحرمة والفرق بين هذا المثال والدوران بين المحذورين الذي مر بحثه في أصالة التخيير انما يكون في امكان الاحتياط في المقام وعدمه في الدوران بين المحذورين وإلّا ففي الموردين تعلّق العلم بجنس التكليف وكان الترديد في نوعه من الوجوب والحرمة.

ثمّ أنّه لا فرق في المقام بين كون العلم الإجمالي متعلقاً بأصل التكليف والترديد في النوع وبين كونه متعلقاً ببطلان أحدى الصلاتين في مرحلة الامتثال إذ الترديد في مورد العلم الإجمالي كما يمكن ان يكون في نوع التكليف أو متعلقه فكذلك يمكن ان يكون في مرحلة الامتثال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف كما إذا علمنا اجمالاً ببطلان احدى الصلاتين

بعد الاتيان بهما فان قلنا بجريان الأُصول النافية في جميع الأطراف أو بعضها فلامانع من جريان قاعدة الفراغ في كلتا الصلوتين أو في أحدهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالأُصول الجارية عند الشك في أصل التكليف دون الجارية في مرحلة الإمتثال(١).

ثمّ إنّ البحث في هذا المقام يقع من جهات مختلفة:

## الجهة الأُولى: في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالي كما مر في مبحث القطع كالعلم التفصيلي في كونه منجّزاً للحكم الواقعي ومقتضاه كالعلم التفصيلي عدم جواز المخالفة و وجوب الموافقة القطعية. والوجه في ذلك أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي بيان تامّ ومعه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو واضح.

وإنّما الكلام في أنّه هل يمكن جعل الترخيص عقلاً في مورد العلم الإجمالي أو لا يمكن وبعد ثبوت الامكان هل ورد ترخيص في ذلك شرعاً أو لا.

وقد فرغنا في مبحث القطع من أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للتنجيز وليس كالعلم التفصيلي علة تامة لذلك والمقصود من كون العلم الإجمالي مقتضياً لذلك أنّ العلم الإجمالي طريق كالعلم التفصيلي بالنسبة إلى الواقع ويترتب عليه ما يترتب على العلم التفصيلي ولكنّ حيث كان العلم الإجمالي مشوباً بالشك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعلية الحكم المعلوم بالإجمال.

وقد ذكرنا بالتفصيل الوجوه التي ذكرت هناك لعدم امكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال من قبيل أنّ الترخيص يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن في كلاً المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع وهو ممّا يشهد

(١) راجع مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٤٥.

الاتفاق والنص على خلافه. أو أنّ اذن الشارع في اخذ المشتبهين ينافي أيضاً حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال أو أنّ الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال ترخيص في المعصية وهو قبيح أو أنّ الترخيص تجويز في الظلم والتجاوز بالنسبة إلى حق الله تعالى أو أنّ الترخيص يوجب نقض الغرض من جعل الحكم حيث أنه إنشاء بداعي جعل الداعي والترخيص فيه ينافيه وغير ذلك من الوجوه.

والجواب عن ذلك كلّه أنّ الأمور المذكورة متفرعة على بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الفعلية والتنجيز كما إذا تعلّق العلم التفصيلي بها وأما مع شوب العلم الإجمالي بالشكّ أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالإجمال جمعاً بينه وبين أدلّة الترخيص لمصلحة التسهيل أو غيره كما رفع اليد عن الأحكام الواقعية في موارد الشبهات البدوية جمعا بينها وبين أدلة الترخيص مع أنّ الترخيص فيها أيضاً ينافي لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه واقعاً مثل قوله اجتنب الخمر وهكذا رفع اليد عن الأحكام الواقعية فيما إذا خالفها الأحكام الظاهرية جمعا بينهما وبالجملة فمع رفع اليد عن الحكم الواقعي بجهة شوب العلم الإجمالي بالشك لا حكم للعقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال حتّى يكون الترخيص فيه منافياً لحكم العقل.

وهكذا بعد رفع اليد عن الحكم الواقعي لا مجال لدعوى أنّ الترخيص فيه ترخيص في المعصية أو ترخيص في الظلم.

وأما دعوى لزوم نقض الغرض ففيها أنّ الحكم الواقعي لا يختص بأطراف المعلوم بالإجمال بل يشمل غيرها ومع شموله لغيرها لا يلزم اللغوية ولا يلزم نقض الغرض لكفاية ذلك في كونه موجباً لجعل الداعي بالنسبة إلى من علم به بالتفصيل والمفروض أنّ الأحكام مجعولة على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

وعليه فالمتجه هو امكان رفع اليد عن الحكم الواقعي بعد شوب العلم الإجمالي بالشك نعم لو كان الحكم الواقعي فعليا من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه من

الوجوه لما كان مجال لرفع اليد عنه ولو لم يكن في أطراف المعلوم بالإجمال كالشبهات البدوية لكنه يحتاج إلى دليل يدلّ على أنّ الحكم يكون فعلياً بالمعنى المذكور والحاصل أنّ الترخيص في جميع أطراف المعلوم بالإجمال فيما إذا لم يثبت كون الحكم فعليّا من جميع الجهات لا مانع منه عقلاً فضلاً عن الترخيص في بعض الأطراف فلا تغفل.

وممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظمؒ في المقام حيث ذهب إلى عدم جواز المخالفة القطعية وحرمتها مستدلاً له بوجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها أما ثبوت المقتضي فلعموم تحريم ذلك العنوان المشتبه فإنّ قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً مع أنّه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم اجمالاً عن كونه حراما واقعياً ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك.

وأمّا عدم المانع فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور والعقاب على مخالفة هذا التكليف إلى أن قال إنّ الإذن (الشرعي) في كلاً المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع وهو ممّا يشهد الإتفاق والنصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار (أخبار الاباحة) حيث إنّ مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه[1].

ويمكن الجواب عنه بأنّ معنى الترخيص ليس هو عدم الحكم في متن الواقع حتّى يكون الاتفاق والنصّ على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبة إليه كجعل العذر بالنسبة إليه في موارد الشبهات البدوية والأحكام الظاهرية ومن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم في متن الواقع في موارد الشبهات البدوية والأحكام الظاهرية لاشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية فكما أنّ جعل العذر في موارد الشبهات البدوية والأحكام الظاهرية لا ينافي وجود الأحكام في متن الواقع فكذلك جعل العذر في أطراف المعلوم بالإجمال بسبب

---

(١) فرائد الأصول / ص ٢٤١.

الجهل لا ينافي وجود الحكم في متن الواقع.

ودعوى: أنّ الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة. وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلاً الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة.

مندفعة: بأنّ القبح والمنافاة المذكورة ثابت فيما إذا كان العلم الإجمالي علة تامة كالعلم التفصيلي وأمّا إذا كان العلم الإجمالي مقتضياً كما قويناه في محلّه فلا يلزم من الترخيص الشرعي وجعل العذر قبيح ولا منافاة لأنّ حكم العقل بوجوب الاطاعة حكم تعليقي ومنوط بما إذا لم يرخص الشارع في حكمه من باب التسهيل وعليه فبعد العلم بالترخيص الشرعي وجعل العذر فلا حكم للعقل بالقبح ولا بالعقوبة على الحكم الواقعي ولا يلزم منه ترخيص في المعصية وذلك لشوب العلم الإجمالي بالشك فإنّه يوجب امكان جعل العذر في اطرافه وعليه فلا يقاس بالعلم التفصيلي فلا تغفل.

لا يقال: إنّه لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في المنجزية لأنّ الإجمال إنّما هو في الخصوصيات ولا دخل لها فيما يدخل في العهدة وتشتغل به الذمة بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنّما هو العلم بالأمر أو النهي الصادرين عن المولى وأمّا خصوصية كونه متعلقاً بالجمعة أو الظهر فلا دخل لها في المنجزية وإلّا كان وجوب صلوة الجمعة مثلاً منجّزاً على المكلّف لكونه وجوباً لصلاة الجمعة بالخصوص وهو واضح البطلان فالحاصل المنجز هو أصل الالزام وهو معلوم تفصيلاً ولا اجمال فيه فلا قصور في منجزية العلم الإجمالي لما تعلّق به من التكليف وأنّه بنظر العقل بالإضافة إلى ما تعلّق به كالعلم التفصيلي.

لأنّا نقول: إنّ العلم بالالزام حاصل بسبب العلم باحد النوعين وموقوف على عدم الترخيص الشرعي بالنسبة إلى النوعين وعليه فمع جريان البراءة في النوعين للشك فيهما

لا يبقى علم بأصل الالزام هذا مضافاً إلى أنّ حكم العقل بالتنجيز في العلم الإجمالي معلق على عدم ورود الترخيص ومعه لا حكم للعقل قال الشهيد الصدر‌ إنّ عدم الفرق بين العلمين في المنجزية بمقدار أصل الالزام الذي تعلّق به وكون المنجز إنّما هو الالزام المولوي صحيح.

إلّا أنّ حكم العقل بالمنجزية هذا معلق في نفسه على عدم ورود ترخيص من الشارع سواء في مورد العلم التفصيلي أو الإجمالي غاية الأمر المعلق عليه وهو عدم الترخيص الشرعي في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت لاستحالة الترخيص فيه إذ لو كان نفسياً لزم التضاد وإن كان طريقياً وبملاك التزاحم الحفظي فهو غير معقول لعدم التزاحم وعدم الالتباس بحسب نظر العالم تفصيلاً وهذا بخلاف العلم الإجمالي الذي يكون الالتباس والتزاحم الحفظي بين ملاكات الأحكام الواقعية الترخيصية والإلزامية حاصلاً فيه(١).

ولا يخفى عليك أنّ جعل العلم التفصيلي مساوياً للعلم الإجمالي في التعليق كما ترىٰ لما مرّ من أنّه علة تامة والأولىٰ في الجواب هو أن يقال إنّ العلم بالإلزام لا يحصل إلّا بسبب العلم بأحد النوعين وعليه فيكون العلم التفصيلي المذكور في طول العلم بأحد النوعين ومتفرعاً عليه ومعلق على عدم جريان البراءة في النوعين فإذا جرت البراءة في النوعين لكونهما مشكوكين فلا يبقىٰ العلم التفصيلي بالإلزام كما لا يخفىٰ وكيف كان فتحصّل أنّ العلم الإجمالي لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلاً عن المخالفة الاحتمالية نعم لو لم يرد في المعلوم بالإجمال ترخيص فالعقل يحكم بمنجزية العلم الإجمالي كما في التفصيلي فتدبّر جيداً. هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الثبوت وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ البحث في مقام الإثبات.

## الجهة الثانية: في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف

ولا يخفى أنه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف

(١) مباحث الحجج / ج ٢، ص ١٧٩.

والمخالفة القطعية يقع الكلام في امكان الترخيص ثبوتا بالنسبة إلى بعض الأطراف وعدمه.

ويمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط و وجوب تحصيل الموافقة القطعية بعد العلم الإجمالي بثبوت التكليف ولكنّ حيث إنّ هذا الحكم معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي في أحد الأطراف وجعل مورد الخطاب في طرف آخر تعبداً لا ينافي الترخيص في البعض وجعل البدل في طرف آخر وعليه فالقول بأنّ حكم العقل في المعلوم بالإجمال بوجوب الاحتياط وعدم جواز ارتكاب أحد المشتبهين من جهة احتمال أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه فيصح العقوبة عليه إذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب ولا يبقى مجالاً للترخيص الظاهري في بعض الأطراف غير سديد لأنّ الترخيص الظاهري بالنسبة إلى بعض الأطراف مقروناً بجعل البدل تعبداً يجتمع مع ثبوت الحكم المعلوم بالإجمال في الواقع ولا يمنع عن وجوده غايته أنّ معنى الترخيص الظاهري المقرون بجعل البدل معناه جواز البناء على كون الحرام المعلوم في غير مورد الارتكاب وهذا البناء لا يكون محالاً ولا مستلزماً للمحال فلا إشكال ثبوتا في الترخيص الظاهري بالنسبة إلى بعض الأطراف.

ودعوى: أنّ الظاهر من الأخبار البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل.

مندفعة: بأن ذلك إشكال اثباتي والكلام في المقام يكون في الامكان الثبوتي قال في منتق الأصول الحق أنّه لا مانع عقلاً من الترخيص في بعض الأطراف وتأمين الشارع من العقاب على تقدير كون الواقع فيه.

فللمولى أن يقول لعبده إنّي اقتنع منك بترك بعض الأطراف وأبيح لك الأطراف الأخرى وفي مثله لا يحكم العقل بثبوت العقاب على الطرف المرخص فيه على تقدير المصادفة للواقع.

وبالجملة لا نرى مانعاً عقلياً في مقام الثبوت من الترخيص في بعض الأطراف والتأمين

من العقاب عليه ومن هذا الباب جعل البدل فإنه وإن اصطلح عليه بهذا العنوان لكنه في واقعه يرجع إلى الترخيص في بعض الأطراف لكن الاشكال في مقام الاثبات فإنّ أدلة الأُصول قاصرة اثباتاً عن التأمين عن العقاب المحتمل في كلّ طرف المسبب عن العلم الإجمالي بالتكليف إلى أن قال نعم لو ورد دليل على الترخيص في خصوص موارد العلم الإجمالي كان مؤمنا من العقاب من جهته فينفع في عدم وجوب الموافقة القطعية(١).

هذا كلّه بناء على عدم كون الحكم المعلوم بالاجماع فعليّاً من جميع الجهات وإلّا لوجب موافقته قطعاً والترخيص في بعض الأطراف ينافيه كالترخيص في جميع الأطراف ولكنّ كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى اقامة الدليل ولا يثبت ذلك إلّا في بعض الموارد ففي موارد التي لم تحرز كون الحكم فعليا من جميع الجهات يجوز الترخيص في بعض الأطراف بنحو المذكور.

ودعوى: أنّ المراد من الفعلية المطلقة للتكليف المعلوم بالإجمال فعلية تحفّظ المولى عليه بلحاظ التزاحم الحفظي والاشتباه فهذه الفعلية تناقض الترخيص في الخلاف.

مندفعة: بأنّ مقتضى ما ذكر هو وجوب الاحتياط والإلزام بحفظ التكليف حتّى في موارد الشبهة ولو لم يكن من أطراف المعلوم بالإجمال وليس الكلام فيه بل الكلام في فعلية التكليف ذاتا مع قطع النظر عن مسألة المزاحمة ومن المعلوم أنّ الفعلية بهذا المعنى لا تنافي الترخيص الظاهري المقرون بجعل البدل في بعض الأطراف وبالجملة لا يمنع وجوب الاحتياط ولزوم الموافقة القطعية عن ورود الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف مع جعل البدل ولو سلم عدم إمكان ذلك بالنسبة إلى جميع الأطراف وأمّا ان قلنا بامكان الترخيص في جميع الأطراف فلاكلام بالنسبة إلى البعض ولو لم يكن مقروناً بجعل البدل هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأمّا ما أفاده في الدرر من أنّه يمكن أن يرخص في بعض الأطراف إمّا تعييناً وإمّا على

---

(١) منتقى الأُصول / ج ٥، ص ٧٨ ـ ٨٩.

البدلية لأنّ الأذن في البعض ليس إذناً في المعصية ولا يكون منافياً للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال لما ذكرنا في محله من اختلاف مرتبة الحكمين فحينئذ فالعمدة اثبات دلالة هذه الأخبار في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن دلالتها الأولية بحكم العقل(١).

ففيه كما أفاد استاذنا الأراكي‌ﷺ أنّ (الترخيص) في بعض الأطراف على وجه الإطلاق (أي من دون جعل البدل) لا يلائم مع الإلزام المطلق وعلى كلّ تقدير بل بينهما تهافت وتناقض وبسببه يرتفع العلم الإجمالي حتّى بالمطلوب المطلق بإطلاق المادة أيضاً لمناقضة الترخيص المطلق معه أيضاً فلا يبقى ملزم عقلي للاحتياط.

فاللازم على المولى في الفرض المذكور جعل الترخيص مقروناً بجعل البدل حتّى يسدّ باب ابتلاء المكلّف بمحذور الموافقة القطعية بواسطة الترخيص ويجعله ملزما برعاية واقعه بجعل البدل(٢).

وبالجملة أنّ الترخيص في البعض من دون جعل البدل ينافي ما ذهبوا إليه من امتناع الترخيص في جميع الأطراف لكونه إذناً في المعصية أو لكونه ظلما في حق المولى أو لكونه نقضاً لغرض المولى لأن المحذورات المذكورة باقية على تقدير المصادفة وعدم جعل البدل هذا بخلاف ما إذا كان مقرونا بجعل البدل وعليه فالترخيص المقرون بجعل البدل بالنسبة إلى بعض الأطراف ممكن ولو على مبنىٰ من ذهب إلى امتناع الترخيص في جميع الأطراف.

ودعوى: ان هذا النحو من الترخيص محلّ إشكال بالنسبة إلى مبنىٰ الأعاظم لأنّ مبناهم أنّ العلم الإجمالي إذا أوجب أن يكون الترخيص في طرفيه إذناً في المعصية أو الظلم ومناقضاً لكون البعث حقيقياً بداعي جعل الداعي فهذا لا يكون إلّا بأن يصير التكليف الواقعي في مرتبة التنجز فمعه لا يعقل بدليّة أحد الطرفين في الظاهر فإنه لو كان التكليف في الطرف الآخر فترخيص ترك امتثاله اذن في المعصية والظلم ومناقض لداعي البعث أو الزجر

---

(١) الدرر / ص ٤٥٧، ط جديد.

(٢) أُصول الفقه / ج ٣، ص ٦٦٣.

الحقيقي[١].

مندفعة: بأنّ موضوع الأُصول هو الشك في التكليف وهو موجود في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال بخصوصه وعليه فجعل البدل في طول المعلوم بالإجمال مؤكد للمعلوم المذكور ولا منافاة بينهما لأن التعبد في ناحيةالإمتثال كما لاينافي قاعدة الفراغ ولا تعاد بالنسبة إلى اجزاء الصلوة المعلومة وجوبها تفصيلاً فإذا جاز اكتفاء الشارع في موردالعلم التفصيلي بالتكليف بالامتثال الاحتمالي كما في قاعدة الفراغ جاز ذلك في موارد العلم الإجمالي بالاولوية.

ودعوى: أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلّف وتنجز فامتنع جعل الترخيص على خلافه ولو احتمالاً فإنّ نفس التكليف والالزام وأصل ومعلوم تفصيلاً وإنّما التردد في متعلقه فلا يمكن الترخيص في مخالفة هذا الالزام ولو احتمالاً.

مندفعة: بما أفاده السيّد المحقّق الخوئي من قوله أوّلاً النقض بما لو فرض كون الأصل الجاري في بعض الأطراف نافيا دون بعض آخر كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الإنائين وكان أحدهما متيقن النجاسة سابقاً فإن أصالة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلاإشكال مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان.

وتوهم أنّ التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقّق العلم الإجمالي على الفرض فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علما بحدوث تكليف جديد فلايقاس المقام بذلك.

مدفوع بأنّ سبق النجاسة في أحد الإنائين لا يضر بالعلم بالتكليف المردّد بين كونه ثابتا من الأوّل وحدوثه فعلاً فلو أمكن جعل الحكم الظاهري والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في هذا الفرض أمكن في غيره أيضاً لوحدة الملاك إمكانا وامتناعاً وإن شئت قلت إنّ العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي فكما يجوز أن يكتفي الشارع في مورد العلم التفصيلي

---

(١) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

بالتكليف بالامتثال الاحتمالي كما في قاعدة الفراغ والتجاوز كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في موارد العلم الإجمالي بطريق أولى.

وثانياً الحل بأنّ موضوع الأصول إنّما هو الشك في التكليف وهو موجود في كلّ واحد من الأطراف بخصوصه فإن احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشك في التكليف.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت[1].

## الجهة الثالثة: في مقام الإثبات

وهو أنّ بعد الفراغ عن امكان الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأوّل بأمرين أحدهما الأخبار العامّة التي تدلّ على الحلية أو البراءة فان موضوعها هو المشتبه وهو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال ومن جملتها صحيحة عبدالله بن سنان كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه[2] وغيرها من الأخبار العامة الدالة على الحلية والإباحة في المشتبه لأنّ هذه الرواية ونحوها كما دلّت على حلّية المشتبه مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرّما في علم الله سبحانه وتعالى فكذلك تدلّ على حلية المشتبه في أطراف العلم الإجمالي بالعموم.

أورد شيخنا الأعظمؒ على هذه الطائفة من الأخبار بأنّها وأمثالها لا تصلح لذلك لأنّها كما تدلّ على حلية كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لأنّه أيضاً شيء علم حرمته (فيتناقض الصدر والذيل في الرواية وتتساقط دلالتها بالنسبة إلى

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٢) الفقيه / الباب ٣٩ باب الصيد والذباحة، ح ٨٣.

مورد العلم الإجمالي).

فإن قلت إنّ غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم تتحقق في المعلوم بالإجمال (وعليه فتدل الرواية على حلّية كلّ واحد من المشتبهين ولم تدلّ باعتبار غايتها على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لاختصاص الغاية بما إذا علم الحرمة بالعلم التفصيلي كما يشهد له مادة المعرفة الظاهرة في تشخيص الشيء مع المميزات الشخصية التي لا تنطبق إلّا على العلم التفصيلي).

قلت أمّا قولهعليه السلام كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فلا يدلّ على ما ذكرت لأنّ قولهعليه السلام بعينه تاكيد للضمير (الذي في قوله أنّه حرام) جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما. يقال: رأيت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية وإلّا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناء إن فإناء زيد شيء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه في مقابل أحدهما المعين عند القائل[1].

حاصله هو تعارض الصدر والذيل في هذه الرواية فانّ مقتضى الصدر ان جميع الأطراف حلال في الظاهر ومقتضى شمول الغاية وهي قولهعليه السلام حتّى تعلم أنه حرام بعينه للمعلوم بالإجمال ارتفاع الحلية الظاهرية ومن المعلوم ان الحلال والحرام بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال متضادان فلا تكون الرواية بعد التعارض والمناقضة حجة لا على الحل ولا على الحرمة بالنسبة إلى أطراف المعلوم بالإجمال.

ثمّ انّ الشيخقدس سره خصّص هذا الإشكال ببعض الأخبار كالمذكور في كلامه واعترف بالظهور في بعض آخر من هذه الطائفة مثل صحيحة عبدالله بن سنان باعتبار ظهور الغاية في معرفة الحرام بشخصه التي لم تتحقق في المعلوم بالإجمال حيث قال وأمّا قولهعليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكر حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا

(١) فرائد الأصول / ص ٢٤١.

امكنت الإشارة الحسية إليه وأمّا إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الأمور المميزة له في الخارج عن إناء عمرو فليس معروفاً بشخصه ولكنّ ذهب في أخير كلامه إلى إشكال آخر وهو ما أشار إليه بقوله إلّا أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور توجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السلام اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن في كلاً المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع.

وهو ممّا يشهد الإتفاق والنصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار حيث إنّ مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه(١).

ولا يذهب عليك ما في كلامه بعد اعترافه بظهور الغاية في صحيحة عبدالله بن سنان في العلم التفصيلي فإنّ ما أورده بقوله إلّا أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور توجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السلام اجتنب عن الخمر الخ قد مضى الجواب عنه بمثل الجواب في الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية ومن المعلوم أنّ مخالفة الحكم الظاهري لا توجب ارتفاع الأحكام الواقعية بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعية عن الفعلية وهكذا تقول في جريان أصالة الحلية في أطراف المعلوم بالإجمال.

ودعوى: أنّ الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته مع الحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع هذا بخلاف المقام فإنّ مع علم المحكوم بالمخالفة يقبح من الجاعل جعل كلاً الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الطاعة(٢).

مندفعة: بما مرّ في الجهة السابقة من أنّه لا يقبح ذلك مع شوب العلم الإجمالي بالشك

---

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٤١.

(٢) فرائد الأُصول / ص ٢٤١.

وتعليقية حكم العقل بالتنجيز فكما لا يكون ذلك قبيحا في الشبهات البدوية مع احتمال أن يكون في الواقع حكم كقولهم عليهم السلام اجتنب عن الخمر فكذلك في المعلوم بالإجمال لشوب العلم بالشك وحكم العقل بوجوب الإطاعة في المعلوم بالاجمال تعليقي ومنوط بعدم ورود الترخيص الشرعي ومع الترخيص الشرعي فلا حكم للعقل لأنّه معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي.

وعليه فصدر الرواية إمّا يختص بالعلم الإجمالي أو يعمّه والغاية مختصة بمعرفة تفصيليّة لأنّ العلم المأخوذ في الغاية ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك ورافعاً له لتعلقه بعين ما تعلّق به الشك كما أن الأمر في دليل الاستصحاب كذلك لأن العلم الإجمالي لا يكون ناقضاً للشك في الأطراف وإنما الناقض هو العلم التفصيلي كما لا يخفىٰ وعليه فيدلّ الصدر على الحلية في موارد المعلوم بالإجمال ولا يناقضه الذيل هذا مضافاً إلى أنّ الدليل الدال على الحلية والإباحة غير منحصر فيما هو مشتمل على تلك الغاية فمع فرض إجمال مثل هذه الرواية المذيلة بالذيل المذكور لا مانع من التمسك بغيرها ممّا ليس مذيلاً بالذيل المذكور إذ إجمال هذه الرواية على تقدير التسليم لا يسري إلى بقيّة الروايات الدالة على الحلية والإباحة وكيف كان فمع اختصاص الغاية بالعلم التفصيلي يشمل هذه الأخبار الدالة على الحلية والإباحة للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ومن جملة الأحاديث العامّة الدالة على البراءة حديث الرفع أي قوله صلى الله عليه وآله «رفع ما لايعلمون» بدعوى أنّ مصداق ما لا يعلمون في حديث الرفع هو الحكم الالزامي المجهول إذ هو الأمر الواقعي الذي يكون فيه ثقل على الامة فهذا الحكم الالزامي سواء كان في الشبهة الحكمية أو في الشبهة الموضوعية يكون مجهولاً ومرفوعاً ومقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءة عن التكليف والحكم بالبراءة في أطراف العلم الإجمالي أيضاً.

أورد عليه بإمكان الإنصراف عن أطراف العلم الإجمالي ولو بملاحظة أنّ شمولها يعدّ

عرفاً إذناً في المعصية لحكم العرف كما عرفت بتنجيز المعلوم بالإجمال[1].

ويمكن أن يقال: إنّ دعوى الانصراف بملاحظة أنّ شمولها يعد عرفاً إذناً في المعصية عرفاً كما ترى لما مرّ من أنّ حكم العقل بتنجيز المعلوم بالإجمال تعليقي لا تنجيزي ومعه فالانصراف بدوي.

لا يقال: إنّ حديث الرفع لا يشمل أطراف المعلوم بالإجمال لأنّ المقصود من العلم في قوله ﷺ «رفع ما لا يعلمون» هو الحجة (فالمعنى هو رفع ما لم تقم عليه الحجة) وحكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأطراف حجة بل الدليل الدال على التكليف حجة على تنجز التكليف في كلّ من الأطراف كما ذهب إليه سيّدنا الإمام المجاهد ﵀.

لأنّا نقول: حكم العقل بلزوم التنجيز تعليقي ومع حديث الرفع لا مورد للحكم العقلي حتّى يكون حجة والدليل الدال على التكليف أيضاً لا يكون حجة على خصوص كلّ واحد من الأطراف للشك فيه ومجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كلّ واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم وعليه فلا مانع من شمول حديث الرفع بالنسبة إلى كلّ واحد من الأطراف ويكفي ذلك في الترخيص فيها وجواز ارتكابها ومخالفة الترخيص مع الدليل الدال على التكليف كمخالفة الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية كما عرفت.

ودعوى: أنّ المانع بحسب الحقيقة إثباتي لا ثبوتي كما يظهر ذلك بمراجعة الفهم العرفي والارتكاز العقلائي فإنّه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهري في تمام الأطراف ويرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكناً عقلاً.

وتوضيح ذلك أنّ الأغراض الإلزامية في التكاليف بحسب نظر العقلائي لا يرفع اليد عن ما أحرز منها لمجرد غرض ترخيص آخر محتمل أو معلوم مشتبه معه إذ الأغراض الترخيصية في ارتكاز العقلاء لا يمكن أن تبلغ درجة تتقدم على غرض الزامي معلوم ومن هنا يكون الترخيص في تمام الأطراف بحسب أنظارهم كأنّه تفويت لذلك الغرض الالزامي

---

(١) تسديد الأصول / ج ٢، ص ١٩٢.

ومناقض معه وهذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبيّة متصلة بالخطاب تمنع من انعقاد إطلاق في أدلة الأُصول بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي.

هذا مضافاً إلى أنّ المنساق من «رفع ما لا يعلمون» عرفاً أنّه بصدد الترخيص في قبال الأغراض الإلزامية غير المعلومة لا المتيقنة وفي مورد العلم الإجمالي لو لاحظنا مجموع الأطراف فالترخيص يكون في قبال الأغراض الإلزامية المعلومة(١).

مندفعة: بأنّ المناقضة بدوي إذ مع الالتفات إلى أنّ التنجيز تعليقي في المعلوم بالإجمال ويرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضاً كما أنّ الأغراض في موارد الشبهات الحكمية البدوية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية أيضاً الزامية ومع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالاغراض الترخيصة فالاغراض الترخيصة التسهيلية ربما تتقدم على الأغراض الإلزامية.

هذا مضافاً إلى أنّ مصداق «ما لا يعلمون» في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال هو الحكم الإلزامي وهو غير معلوم ومصب الحكم بالرفع هو شخص هذه المصاديق الغير المعلومة لا أمر انتزاعي عقلي وهو عنوان أحدهما ولا المصداق الواقعي فإنّه ليس شيئاً آخر وراء الأطراف وعليه فالترخيص ليس في قبال الأغراض الإلزامية المعلومة بل يكون في قبال الأغراض الإلزامية غير المعلومة كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى عمومات الترخيص فانقدح ممّا مرّ أنّه لا مانع من شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال فتدبّر جيداً.

ثانيها هي الأخبار الخاصة التي يستدل بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي وهي متعددة منها صحيحة أبي بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانة والسرقة قال لا إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره فأمّا السرقة بعينها فلا... الحديث(٢). بدعوى أنّ مورد

---

(١) راجع مباحث الحجج /ج ٢، ص ١٨٠ ـ ١٨٢.

(٢) الوسائل / الباب ١ من أبواب عقد البيع، ح ٤.

السؤال شراء الخيانة والسرقة فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر في جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالإجمال.

ويمكن أن يقال: إنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية هو جواز اشتراء شيء من أموال من يكون في أمواله حرام ولم يفرض في السؤال شراء جميع أموال من يكون فيها حرام حتّى يدلّ على الحلية في جميع الأطراف فما يوخذ من البايع محتمل الحرمة ولا علم بحرمته والعلم بحرمته أو غيره من أموال البائع وإن كان موجوداً ولكنّ غير مورد الشراء خارج عن مورد ابتلائه فلا أثر له بعد خروجه عن محلّ ابتلائه وعليه فيدفع احتمال الحرمة بأصالة اليد وهي من الأمارات فلا دلالة للرواية على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال في غير مورد جريان أصالة اليد.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال أتى رجل أبي فقال إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربو وقد أعرف أنّ فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا لا يحل أكله فقال أبوجعفر عليه السلام إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً مرئياً فإنّ المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه الحديث(١). وإلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أن اختلاط الربا المحرم بالمال الحلال يوجب حلّيّة جميع الأطراف.

أُجيب عن ذلك بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا بمال حلال في يد المرابي ثمّ انتقل منه بالأرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث وماله ويأكله هنيئاً مرئياً ولا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعية مشروطاً بشرط فلامحالة ترتفع بفقدان شرطها فلا ربط لهذه الأخبار بما نحن فيه وهي أجنبيه عنه ولا مجال للتعدي

---

(١) الوسائل / الباب ٥ من أبواب الربا، ح ٢.

عن موردها إلى غيره كما لا يخفى[(١)]. ويشهد له قوله عليه السلام فإنّ المال مالك الخ.

فانّ اللام في المال إشارة إلى المال الموروث وهو المخلوط بالربا فالأخبار عنه بما لك يدلّ على حلّية جميع المال المذكور بالاختلاط وعدم التميز في خصوص الربا التي يعذر فيها الجاهل فتدبّر جيداً.

ومنها: موثقة سماعة قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني امية وهو يتصدّق به ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول إنّ الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبدالله عليه السلام إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكنّ الحسنة تحطّ الخطيئة ثمّ قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعاً فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس[(٢)].

بدعوى دلالتها على أنّ اختلاط الحرام والحلال بحيث لم يتميز كلّ واحد منهما عن الآخر موجب لجواز التصرف في الجميع إمّا بالتصدق والصلة والحج وإمّا بالإمساك.

وأُجيب عنه بحملها على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام كما في الفرائد، ص ٢٤٦. ولكنهما لا يساعدان ظاهر الرواية إذ حمله على حرام خاصّ لا شاهد له كما أنّ حمله على ارتكاب البعض ينافي الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربما تحمل الرواية على ارادة وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف كما حكي عن المحقّق الخراساني وأورد عليه بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أن يكون النسخة (أصاب مالاً من عمّال بني أُمية) كما نقله الشيخ (أي الأنصاري) وإلّا فالمال مقابل لعمله لهم ويكون حراماً إذا وقع في يد الرجل العامل والخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال ولا محالة يكون في يد المتصرف نفسه[(٣)]. ولم نجد في الجوامع الحديثية نسخة عمال بني أُمية لأنّ في المستطرفات المذكورة آخر السرائر عن

---

(١) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٢) الوسائل / الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(٣) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ١٩٨.

رجل أصاب مالاً من أعمال السلطان[١].

وفي نسخة الكافي المصححة بتصحيح الشهيد الثاني كما أفاد بعض الأعلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أُمية[٢] وفي التهذيب عن رجل اصاب مالاً من عمل بني أُمية[٣] ولم ينقل في الوسائل غير ما في نسخة الكافي والتهذيب فراجع وعليه فلا موجب لذلك الحمل كما لا يخفى وأمّا حمل الرواية كما في الوسائل على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام ولا صاحبه فيجب فيه الخمس ويحلّ الباقي.

ففيه أنّه خلاف الظاهر من وجوه إذ لم يقيد السائل السؤال بما إذا لم يعرف قدر الحرام ولم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس نعم أورد على الرواية بأنها في موردها لم يعمل بها أحد فهي معرض عنها لا حجة فيها أصلاً[٤].

اللّهمّ إلّا أن يقال: أنّ الأعراض يوجب وهن الرواية إذا لم يكن اجتهاديا ومع احتمال أن يكون الإعراض من جهة اجتهادهم فلا يوجب الوهن فتأمل.

ثمّ إنّ هذه الأخبار لو تمّت دلالتها تكون موافقة مع العمومات في الدلالة على الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال ولكنّ عرفت المناقشات الواردة فيها.

وفي قبال: تلك الروايات عمومها وخصوصها أخبار خاصّة تدلّ على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالإجمال ومقتضى القاعدة لو لم تتم الأخبار الخاصة المتقدمة هو تخصيص العمومات بها ومع تماميّة الأخبار الخاصة المتقدمة تتعارض الأخبار الخاصة المتقدمة مع الأخبار الخاصة الآتية والرجحان مع الأخبار الخاصة الآتية الدالة على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالإجمال وبالنتيجة لزم تخصيص العمومات بها أيضاً وإليك الأخبار الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط التام.

---

(١) السرائر / ص ٤٨٠، ط قديم.

(٢) الكافي / ج ٥، ص ١٢٦.

(٣) التهذيب / ج ٦، ص ٣٦٩.

(٤) تسديد الأصول / ج ٢، ص ١٩٨.

منها صحيحة زرارة قال في ضمن أسئلته قلت (في مورد جريان الاستصحاب) فإني لم أكن رأيت موضعه (أي موضع الدم في ثوبي) وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله وتعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترىٰ أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك الحديث[١].

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابي لو كان جارياً في جميع الأطراف وصار الحكم الواقعي ساقطاً عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالغسل والاعادة مورد لجريان استصحاب الطهارة في الأطراف المحتملة لاصابة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحة بارتكاب جميع الأطراف دفعة وبالشبهة المحصورة التحريمية وعليه فيرفع اليد عن العمومات الدالة على الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يجوز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة التحريمية كما لا يخفى.

ومنها: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما[٢] جميعاً ويتيمم[٣] ونحوها موثقة سماعة[٤].

بدعوى أنّ في الأمر بإراقتهما دلالة على أنّه لا ينتفع بشيءٍ منهما ولو في الشرب وغيره وعليه لزم الاحتياط التام بالنسبة إلى جميع الأطراف ولكنّ تختص هذه الرواية أيضاً بالشبهة التحريمية.

ولذلك أُستدل بها على وجوب الاحتياط فيما إذا خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء قائلاً بأنّ بمجرد خروج بعض الأطراف لو كان موجباً لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السلام بإراقة

(١) التهذيب / ج ١، ص ٤٢١، ح ٨.
(٢) «من هريق كد حرج، يهريق كيد حرج».
(٣) الوسائل / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٤.
(٤) الوسائل / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

أحد إناءين فإنّ مع اراقة أحدهما خرج المراق عن مورد الابتلاء وحكم بطهارة الآخر مع أنّه لم يأمر بذلك بل أوجب اراقة الطرفين والاتيان بالتيمم.

ومنها: صحيحة ابن إبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن المني يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفي عليك مكانه فاغسله كلّه[١] مع أن الأصل يجري في كلّ طرف.

ومنها: صحيحة صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعاً قال الصدوق يعني على الانفراد[٢].

بتقريب أنّه لو لم يكن الحكم الشرعي هو وجوب الاحتياط في الأطراف لجرت أصالة الطهارة أو استصحابها في كلّ واحد من الثوبين ولاكتفى بصلوة واحدة في واحد منهما ولم يحتج إلى التكرار هذا مضافاً إلى ما أفاده في تسديد الأصول من أنّ هذه الصحيحة دلّت على أنّ قاعدة وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال مركوزة في أذهان الرواة وإنّما سألوا عن حكم عدم الظفر بالماء عند ضيق الوقت والمعصوم عليه السلام قرره على هذا الارتكاز وأرشده إلى الأخذ بطريقة الاحتياط[٣].

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في حديث في المني يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله وإن خفي عليك فاغسله كلّه[٤] ونحوها روايات أُخر بدعوى أنّه لو لم يجب الاحتياط بالنسبة إلى أطراف المعلوم بالإجمال لما كان وجه لإيجاب غسل كلّ الثوب لجريان استصحاب الطهارة بالنسبة إلى كلّ موضع من اللباس يشك في اصابة النجس له فالمستفاد منها هو وجوب الاحتياط التام في جميع أطراف العلم الإجمالي.

---

(١) الكافي / ج ٣، ص ٥٣.

(٢) الوسائل / الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٣) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ١٩٥.

(٤) الوسائل / الباب ٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

ومنها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن علي بن أسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال من نسي من صلاة يومه واحدة ولم يدر أي صلاة هي صلّى ركعتين وثلاثاً وأربعاً(١).

والحديث معتبر بناء على أنّ قوله غير واحد يدلّ على تكثير الناقل والوثوق بالصدور كما هو الظاهر وأفاده بعض الأعلام ونحوه ما رواه البرقي بإسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل نسي من الصلوات لا يدري أيّتها هي قال: يصلي ثلاثة وأربعة وركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلّى أربعاً وإن كانت المغرب أو الغداة فقد صلّى(٢).

بتقريب أنّ إطلاق هذه الروايات يشمل ما إذا حصل التذكر لنسيانه وتردده في كلّ من الصلوات الخمس اليومية في زمان واحد وبعد انقضاء وقت جميعها وحينئذٍ فلو كان الأصل النافي جارياً في أطراف العلم الاجمالي لكان مقتضى استصحاب عدم وجوب قضاء كلّ منها حاكما بعدم اشتغال الذمة بشي منها ومع الاغماض عنه كان مقتضى قاعدة الشك بعد مضي الوقت في كلّ منها ذلك فعدم اعتناء الشرع بالاستصحاب ولا بالقاعدة وحكمه بوجوب الاتيان بثلاث صلوات دليل قاطع على أنّ حكم العقلاء بالاحتياط التام ممضئ في الشريعة(٣).

فهذه الطائفة من الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الوجوبية من قضاء الصلوات وبالجملة أنّ الأخبار الخاصة تدلّ على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال في الشبهات المحصورة من الوجوبية والتحريمية كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره حيث قال إنّ إطلاق أدلة الأصول يشمل الشبهات المحصورة وغيرها ويصير المعلوم بالإجمال بعد شمولها ساقطاً عن القطعية كما أنّ الحكم الواقعي صار ساقطاً بقيام

---

(١) الوسائل / الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢.

(٣) تسديد الأصول / ج ٢، ص ١٩٥.

الأمارات على خلافه ولكنّ مع ورود دليل خاصّ في خصوص المحصورة كصحيحة زرارة لايجوز الأخذ باستصحاب الحالة السابقة ومقتضى الجمع بينها وبين العمومات الدالة على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار ودعوى معارضة هذه الأخبار بالأخبار الخاصة الدالة على الترخيص مندفعة بما مر من أنّها لا تخلو عن المناقشات فلا تنهض للتعارض مع هذه الروايات مع قوّة الدلالة والسند فيها.

نعم أورد عليه بعض الأعلام بأنّ مورد هذه النصوص الخاصة هو شبهة القليل في القليل في الشبهات التحريمية الفعلية غير التدريجية هذا مضافاً إلى كونها من العباديات فالتعدّي عن مورد هذه النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالإجمال ولو كانت شبهة القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو كانت من التدريجيات أو كانت من غير العباديات مشكل وعليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات الدالة على الاباحة والحلّية في غير مورد هذه النصوص بل يقتصر على مورد هذه الأخبار ويرجع في غيرها إلى عمومات الحلّيّة والاباحة ولذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي في من شك في وصوله إلى حدّ الترخص وعدمه عند الشروع في السفر. فصلّى تماماً عند خروجه عن البلد وشك في وصوله إلى حدّ الترخص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّى قصراً فإنّه وإن علم ببطلان إحدى صلاتيه ولكن أمكن له التمسك بالعمومات الدالة على رفع التكليف أو دليل الاستصحاب خارجاً وراجعاً لاختصاص الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط بالدفعيات ولا تشمل التدريجيات انتهى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: لا خصوصية للدفعيات فتشمل الأدلة الخاصة للتدريجيات كما لا خصوصية للشبهات التحريمية فتشمل الأدلة الخاصة للشبهات الوجوبية أيضاً هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على الاحتياط التام في الشبهات الوجوبية أيضاً كاخبار قضاء الصلوات بل لا خصوصية للتعبديات هذا مضافاً إلى أنّ غسل القذر ليس تعبدياً وأيضاً هذا مع الغمض عن صحيحة صفوان بن يحيى التي تدلّ على أنّ المرتكز في أذهان الرواة هو

وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالإجمال وإنّما سألوا عن حكم عدم الظفر بالماء عند ضيق الوقت والمعصوم عليه السلام قرره على ذلك ويعتضد ذلك بعدم ظهور الفرق بين الموارد المذكورة في كلمات الأصحاب فيتحصل أن مقتضى الأخبار الخاصة هو عدم جواز المخالفة القطعية بل وجوب الموافقة القطعية في الشبهات المحصورة فلا مجال لجريان الأصل ولو في بعض الأطراف وإن قلنا بامكان جريان الأصل فيه ثبوتاً نعم لو شك في مورد في الجريان وعدمه فالمرجع هو عموم ما دلّ على جريان الأُصول.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لا مجال للتخيير في المقام بجميع أقسامه بعد ما عرفت من أن الأخبار الخاصة دلّت على وجوب الموافقة القطعية فلا مجال للتخيير مطلقاً.

هذا مضافاً إلى أنّ التخيير الشرعي الثابت بدليل خاصّ كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات لا مجال له في المقام لأنّ الموضوع في المقام يكون أعم من تعارض الأخبار وهكذا التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم لا مورد له بعد اختصاص التخيير العقلي بما إذا لم يتمكن من الاحتياط والمفروض في المقام هو التمكن من الاحتياط ونعم يمكن القول بالتخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي من جهة الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعية.

بتقريب أنّ العام كوجوب اكرام كلّ عالم يدلّ على وجوب اكرام كلّ فرد من العلماء تعينا من غير تقييد باكرام غيره وعدمه ولكنّ إذا علمنا من الخارج بعدم وجوب اكرام فردين منه معا كزيد وعمرو مثلاً ودار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً بأن لا يجب اكرامهما أصلاً وخروجهما تقييداً بأن لا يجب اكرام كلّ منهما عند اكرام الآخر بل يجب اكرام كلّ منهما عند عدم اكرام الآخر ففي مثل ذلك لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظاهر الدليل وهو الحكم بعدم اكرام كلّ منهما عند اكرام الآخر.

وفي المقام مقتضى إطلاق أدلة الأُصول هو ثبوت الترخيص في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل لاستلزامه الترخيص في مخالفة

التكليف الواصل فيدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الأطراف ورفع اليد عن اطلاقه بأن يقيد الترخيص في كلّ طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر فالمتعين هو الثاني فتكون النتيجة هو التخيير في تطبيق الترخيص على أي طرف من الأطراف. وفيه أن مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط والموافقة القطعية في أطراف المعلوم بالإجمال.

فإن قلنا بجواز الترخيص في الأطراف فمقتضى إطلاق أدلة الترخيص هو جواز ارتكاب جميع الأطراف وإن لم نقل بذلك فلا مجال للترخيص في بعض الأطراف كما لا يجوز الترخيص في جميع الأطراف بملاك واحد وهو أنّ الترخيص في بعض الأطراف محكوم بحكم الترخيص في جميع الأطراف على هذا القول وهو أنّ الترخيص ترخيص في المعصية وهي مخالفة المعلوم بالإجمال ولو مقيداً بترك الطرف الآخر والتقييد المذكور لا يرفع المحذور وهو قبح الترخيص في المعصية كما لا يخفى.

هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة التي تدلّ على وجوب الموافقة القطعية وإلاّ فقد عرفت أنّ معها لا مجال للتخيير بأي معنى كان وهذه الأخبار هي العمدة في عدم جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال وإلاّ فقد عرفت جواز الترخيص في جميع الأطراف فضلاً عن بعضها فلا تغفل.

وكيف كان فتحصّل أنّه لا مجال للبراءة والإباحة في أطراف المعلوم بالإجمال كما لا مورد للتخيير مطلقاً سواء كان التخيير شرعياً أو عقلياً وكلّ ذلك لقيام الأدلة الخاصة على حرمة المخالفة و وجوب الموافقة القطعية نعم لا يمكن التعدى عن مورد الأدلة الخاصة وهي الشبهة المحصورة إلى الشبهة غير المحصورة وعليه فمقتضى عمومات الحلية والإباحة هو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصورة لاختصاص الأدلة الخاصة بالشبهات المحصورة وهكذا مقتضى تلك العمومات عدم وجوب الاحتياط في الموارد التي تكون خارجة عن محلّ الابتلاء لاختصاص الأدلة الخاصة بموارد الابتلاء وبالجملة كلّ مورد شككنا فيه من حيث جواز الارتكاب وعدمه يمكن الرجوع فيه إلى عموم أدلة البراءة

والإباحة.

هذا كلّه بالنسبة إلى جريان الأُصول وهي أصالة الحلية والإباحة وأصالة البراءة والاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال.

## حكم جريان الأمارات في الأطراف

وأمّا جريان الأمارت في كلّ من الأطراف على خلاف المعلوم بالإجمال كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين وقامت البينة على طهارة أحدهما المعين وقامت بينة أخرى على طهارة الآخر فتقع المعارضة بينهما للعلم الإجمالي بنجاسة أُحدهما ومع المعارضة تسقطان عن الحجية كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات إذ دليل حجية الأمارات لا يشمل المتعارضين وترجيح أحدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح.

ولا يختلف في ذلك بين كون العمل بالأمارات مستلزماً للمخالفة العملية كما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما الزامياً ودلت الأمارتان على خلافه وبين عدم كون العمل بهما مستلزماً لذلك كما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصّياً ودلت الأمارتان على خلافه[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى جريان الأمارة في كلّ واحد من الأطراف وأما إذا قامت البينة على طهارة أُحدهما المعين فقط فلا إشكال في إنحلال العلم الإجمالي حكما فإن كان مفاد البينة هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البينة طاهر ولازمها هو أنّ النجس في طرف آخر والأمارة حجة في منطوقها ولازمها والمفروض أنّه لا معارض لها فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البينة وإن كان مفاد البينة هو تعيين النجس فما قامت عليه البينة نجس ولازمها هو طهارة الطرف الآخر ولا حاجة في الحكم بطهارة الطرف الآخر إلى أصل من الأُصول فلا

(١) راجع مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٤٦.

وجه لما أفاده بعض المعاصرين من اختصاص الطرف الآخر بجريان البراءة أو الحلّ فيه بلامعارض إذ مع قيام البينة والأمارة لا مجال للأصل فلا تغفل.

فتحصّل: ممّا تقدم إلى حد الان أنّ العلم الإجمالي منجز كالعلم التفصيلي ولكنّ التنجيز في العلم الإجمالي معلق على عدم الترخيص الظاهري وذلك لكون العلم الإجمالي مشوباً بالشك دون العلم التفصيلي فالترخيص في أطراف العلم الإجمالي ممكن بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلاً عن المخالفة الاحتمالية والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية هذا كلّه بحسب مقام الثبوت وأمّا بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضي الأدلة بعد الجمع بينهما هو عدم جواز الترخيص في المخالفة الاحتمالية فضلاً عن المخالفة القطعية فيجب الاحتياط التام في أطراف الشبهة المحصورة التي تكون أطرافها محلّ الابتلاء ولافرق في ذلك بين أن يكون المعلوم الإجمالي من نوع واحد أو من نوعين فإذا علم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر وجب عليه اتيان هذا الشيء وترك ذلك الشيء الآخر لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة تدخل في عهدة المكلّف بالعلم الإجمالي وخصوصية الفعل أو الترك لا مدخلية لها والمفروض هو امكان الاحتياط باتيان طرف محتمل الوجوب وترك الطرف الآخر الذي يكون محتمل الحرمة فلا تغفل.

ولا تفاوت أيضاً فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالي علماً وجدانياً أو علماً تعبدياً كما إذا قامت البينة الشرعية على نجاسة أحد الإنائين.

ودعوى: أنّ القطع الوجداني بالإرادة الإلزامية خارج عن محلّ البحث لأنّه لايجتمع مع احتمال الترخيص فضلاً عن القطع به كما أفاد سيّدنا الإمام(١).

مندفعة: بما عرفت من أنّ شوب العلم الوجداني بالشك يوجب المجال للترخيص الشرعي ومعه يكون حكم العقل بالتنجيز تعليقياً على ما إذا لم يرد من الشارع ترخيص فيه فمع الترخيص لا يبقى الحكم الواقعي المعلوم بالعلم الإجمالي على ما هو عليه من الفعلية

---

(١) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٢٤٨.

كما لا يبقىٰ على ذلك في موارد قيام الأمارات عند عدم الاصابة وعليه فبحسب الأدلّة العامة لا فرق بين القطع الوجداني والتعبدي في أنّ مقتضاها هو البراءة كما لا فرق فيها بحسب الأدلة الخاصة التي كان مقتضاها هو لزوم الاحتياط فتدبّر جيداً.

## تنبيهات:

**التنبيه الأوّل:** في أنّه لا فرق بين الأمور الدفعية والتدريجية في وجوب الاحتياط والوجه فيه أنّه لا تفاوت في حكم العقل بوجوب الاحتياط وتنجيز العلم الإجمالي بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجباً مطلقاً كما في الدفعيات أو واجباً معلقاً كما في التدريجيات بناء على امكان الواجب المعلق كما قررنا في محله لفعلية الوجوب على كلتا الصورتين وان كان زمان الواجب في المعلق استقبالياً وهذا واضح وأمّا بناء على عدم تصور الواجب المعلق وكون الواجب مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد فان لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلا علم بالتكليف الفعلي عند تردده بين أن يكون فعلياً وأن يكون مشروطاً بشرط غير الحاصل كما في بعض التدريجيات وحينئذٍ فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الأُصول في الأطراف وإن علم بحصول الشرط في وقته فهو كالواجب المطلق في الحكم لكفاية كون التكليف في ظرف وجوده فعلياً ومعلوماً عند العقلاء للحكم بالتنجيز وهذا المعنى حاصل في المقام ولعلّ إليه يؤول ما في الدرر حيث قال وأمّا بناء على ما قلنا في مبحث مقدمة الواجب أخذا من سيّدنا الأُستاذ طاب ثراه من انقسام الواجب إلى المطلق والمشروط وعدم ثالث لهما وأنّ المقدمات الوجودية للواجب المشروط بعد العلم بتحقق ما هو شرط الواجب في محله وإن لم يتحقّق بعد محكومة بالوجوب فاللازم الحكم بالاحتياط في المثال مطلقاً فإنّ حكم الواجب المشروط بعد العلم بتحقق شرط الوجوب في محلّه وإن لم يتحقّق بعد حكم الواجب المطلق على هذا المبنى[1].

---

(١) الدرر، ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.

والحاصل: أنّ بناء العقلاء في مثل ما ذكر على الاحتياط.

قال السيّد المحقّق الخوئي‏ تبعا لشيخه الأُستاذ النائيني‏ والتحقيق هو ما ذهب اليه المحقّق النائيني‏ من تنجيز العلم الإجمالي وعدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء من الطرفين أمّا فيما تم فيه الملاك فعلاً فلأنّ الترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلاً بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي إذ عدم فعلية التكليف إنّما هو لوجود المانع مع تمامية المقتضي وهو لا يرفع قبح الترخيص في تفويت الملاك الملزم.

وأمّا فيما لم يتم فلما تقدم في بحث مقدمة الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلي ولا فرق في قبح التفويت بحكم العقل بين كونه مستنداً إلى العبد كما تقدم وبين كونه مستنداً إلى المولى بترخيصه في ارتكاب الطرف المبتلى به فعلاً وترخيصه في ارتكاب الطرف الآخر في ظرف الابتلاء فإنّه ترخيص في تفويت الملاك التام الملزم وهو بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الواصل وعصيانه في حكم العقل[1].

وقد عرفت أنّه لا مانع من الترخيص في مخالفة التكليف في أطراف المعلوم بالإجمال في الفعلين منه فضلاً عن الترخيص في تفويت الملاك في التدريجين وذلك لشوب العلم الإجمالي بالشك كما مر مفصلاً.

وعليه فالاستدلال بحكم العقل على قبح الترخيص في تفويت الملاك سواء تمّ الملاك فعلاً أو لم يتم كما ترى هذا مضافاً إلى أنّ فرض التمامية فعلاً للملاك مع دخالة الشرط الذي لايجيء لا يخلو عن التهافت وأيضاً لا تكليف لنا بالنسبة إلى الملاكات كما لا يخفى وعليه فالأولى هو الاستدلال بما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق الحائري‏ من أنّ الواجب المشروط مع العلم بتحقق شرطه في ظرفه كالواجب المطلق في وجوب مقدماته الوجودية والعلمية وإن كان الوجوب المشروط باقياً على عدم فعليته بالفعل ولعلّ وجهه هو بناء

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

العقلاء على الاحتياط في مثل المورد ولاحاجة إلى الاستدلال بحكم العقل حتّى يرد عليه ما ذكر كما هو الظاهر قال سيّدنا الإمام المجاهد﴿ حيث قال تبعا لشيخه الاستاذ الحائري﴿ إنّ التحقيق عدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي بين كون الأطراف حاصلاً فعلاً وبين التدريجيات في عمود الزمان كان التكليف مطلقاً أو معلقاً أو مشروطاً أمّا في الاولين فواضح لعدم الفرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى قطعا أو احتمالاً في ارتكاب الأطراف المحققه فعلاً أو في ارتكابها مع تحققها تدريجا فلو علم بحرمة شيء عليه إمّا في الحال أو في زمان مستقبل يحكم العقل بوجوب تركهما في كلاالحالين فالتكليف الواقعي منجز عليه وكذا الأمر في الواجب المشروط فإنّه مع العلم بتحقق شرطه في محله كالواجب المطلق من هذه الحيثية فتدبّر[1].

ويشكل ذلك بأنّه إن اريد وجوب المقدمة شرعاً بحكم العقل في المقدمات التي لا يمكن تحصيلها في وقت ذيها فهو غير معقول لأنّ وجوب المقدمة شرعاً وجوب معلولي منبعث عن وجوب ذيها فيتبعه في الفعلية ومع الالتزام بعدم فعلية وجوب ذيها كيف يعقل فعليه وجوبها والعلم بتحقق الشرط في ظرفه لا يؤثر في المعلوم باخراجه إلى الفعلية والعقل يستحيل أن يحكم بمثل هذا الوجوب المعلولي.

وإن أُريد حكم العقل بمجرد اللزوم واللابديّة نظراً إلى حكمه باستحقاق العقاب على ترك الواجب في وقته بترك هذه المقدمة التي لا يمكن تحصيلها في وقته فعلى فرض تسليمه لايجدي في وجوب الغسل شرعاً قبل الفجر حتّى يؤتى به بقصد الأمر.

والتحقيق امكان الفرق بين المقدمات الوجودية والمقدمات العلمية بعدم وجوب المقدمة الوجودية لترشحه من وجوب ذيها ولا وجوب لذيها فعلاً.

ولزوم المقدمة العلمية لأنّه أثر العلم بالتكليف لاأثر التكليف بنفسه.

بيانه أنّ مقتضى علمه الإجمالي بالتكليف إمّا في الحال أو في الاستقبال مع بقائه على

(١) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

شرائط الفعلية والتنجز في ظرفه هو وصول كلّ من التكليفين المحتملين وصولاً اجمالياً وهو كاف في فعلية الواصل في موطنه فيعلم اجمالاً أنّ مخالفة هذا التكليف الحالي في الحال أو مخالفة ذلك التكليف الاستقبالي في الاستقبال موجبة لاستحقاق العقاب إمّا على هذه المخالفة في الحال أو على تلك المخالفة في الاستقبال فكل من المخالفتين في موطنها مما يحتمل ترتب العقاب عليها وهو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفة في موطنها ولا يتوقف فعلية التكليف في موطنه على أزيد من الوصول[١].

ويمكن الجواب عنه بانّه لا عبرة بوصول التكليف الاستقبالي في الحال فإنّ وجوده وعدمه على حد سواء وإنّما العبرة بالوصول في موطن يترقب فيه البعث والانبعاث وهو الوصول في الاستقبال فهذا الوصول الإجمالي لا أثر له بالنسبة إلى أحد الطرفين قبل مجيئ وقته فلا يكون التكليف في أحد الطرفين فعليا لعدم تحقّق شرطه ولافرق فيه بين كون المقدمات وجودية أو علمية إذ مع عدم تحقّق الشرط قبل مجي وقته لا علم بالتكليف الفعلي فيها فالتفصيل بين المقدمات الوجودية والمقدمات العلمية مع أنّ العلم لم يتعلّق بالتكليف الفعلي قبل مجيئ شرط المشروط لا وجه له ولا ينتج أمراً شرعياً قبل الفجر حتّى يؤتى الغسل به بقصد الأمر ولذا قال شيخنا الأُستاذ الأراكي‍ؒ عدم كفاية الوصول قبل مجيئ وقت الواجب مما لا محيص عنه.

ودعوى: أنّ هذا الوصول الحالي يكفي في فعليته من قبل هذا الوصول فعلاًو عدم فعليته من قبل تضائف البعث والانبعاث فإنّه لا يكون البعث فعليا إلّا حيث يمكن الانبعاث الفعلي هذا مضافاً إلى أنّ مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالي على شرائطه الفعلية والتنجيز فمع العلم باستمرار الوصول وعدم التبديل بانقلاب العلم جهلاً يقطع بفعلية التكليف الاستقبالي بالوصول بقاء وإن لم يكن فعليا بالوصول حدوثا إلى أن قال فالفعلية عندنا بنفس الوصول والواصل هو الانشاء بداعي جعل الداعي سواء كان متعلقاً بأمر حالي أو

---

(١) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٤٨، ط قديم.

استقبالي فبالوصول يكون الانشاء المتعلّق بأمر حالي أو استقبالي فعلياً إمّا في الحال أو في الاستقبال[1].

مندفعة: بأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات إذ لا علم بالتكليف الفعلي قبل مجئ شرط المشروط والقطع بفعلية التكليف بقاء لا يجدي للقطع بفعلية التكليف حدوثاً ومفروض الكلام هو وجوب المقدمات التي لا يمكن تحصيلها في وقت المشروط قبل مجئ وقته.

فتحصّل: أنّه لا فرق في وجوب الاحتياط في الأطراف بين الفعليات والتدريجيات سواء قلنا بثلاثية الواجب أي المطلق والمعلق والمشروط أو قلنا بثنائيته أي المطلق والمشروط لفعلية الوجوب في المطلق والمعلق وقيام بناء العقلاء في المشروط هذا كلّه بالنسبة إلى القاعدة العقلية وبناء العقلاء وعدم ملاحظة الأدلّة الشرعية.

وأمّا مع ملاحظة أدلة البراءة الشرعية فقد عرفت أنّها بعمومها وخصوصها تدلّ على البراءة حتّى في أطراف المعلوم بالإجمال ويمكن الأخذ بها والجمع بينها وبين المعلوم بالإجمال بحمل المعلوم على غير الفعلي كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعية وما بين الأحكام الظاهرية ومع حمل المعلوم بالإجمال على غير الفعلي لا يلزم المحاذير المذكورة كما مرّ تفصيلاً.

نعم يمنع عن ذلك الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال من دون فرق بين الشبهة التحريمية وبين الشبهة الوجوبية فلا يمكن الأخذ بالأدلة العامة أو الخاصة الدالة على البراءة بعد تخصيصها بالأدلة الخاصّة إلّا أنّ الادلّة الخاصة الدالة على الاحتياط مختصة بغير التدريجيات وعليه فالتدريجيات تبقى تحت عمومات البراءة ويتفرع عليه وجوب التمام على من أراد المسافرة والخروج عن البلد وشك في وصوله إلى حد الترخص لاستصحاب كونه في البلد و وجوب القصر على المسافر الذي

(١) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، ط قديم.

أراد البلد وشك في وصوله إلى حدّ الترخص فإنّ حكمه هو استصحاب كونه في السفر واتيان صلوة المسافر فإذا خصصنا أدلّة الاحتياط بالفعليات فلا مانع من جريان الاستصحاب في هذا الفرع وإن علمنا اجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع ولاحاجة إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: بالغاء الخصوصية وعدم الفرق بين الفعليات والتدريجيات فحينئذ لايترك الاحتياط في التدريجيات فتدبّر جيداً.

التنبيه الثاني: في موارد جواز الرجوع وعدمه إلى الأصل الطولي.

قال في مصباح الأُصول إنّ الأصل الجاري في أحد طرفي العلم الإجمالي إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجاري في الطرف الآخر أو يكون مغايراً له وعلى الأول إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولي فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه هي أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل: وهو ما كان الأصل الجاري في طرف من سنخ الأصل الجاري في الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولي كما إذا علم اجمالاً بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجاري في كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي هو أصالة الطهارة ولا إشكال في سقوطها وعدم جريانها في كلّ الطرفين لما تقدم فلا يجوز التوضي بالماء ولا لبس الثوب في الصلاة إلاّ أنّ العلم بالنجاسة لا أثر له في حرمة لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم التفصيلي بالنجاسة فيبق شرب الماء محتمل الحرمة والحلية لإحتمال نجاسته.

فهل تجري فيه أصالة الحل أو تسقط بالعلم الإجمالي كسقوط أصالة الطهارة وجهان:

ذهب المحقّق النائيني‏ﷺ إلى سقوطها للمعارضة بالأصل الجاري في الطرف الآخر وإن كان واحداً فالتزم بعدم جواز شرب الماء في المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه ولكنّ التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصالة الطهارة في الطرف الآخر.

وذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلاّ بعد تساقط

الأُصول في أطرافه فإذا كان الأصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهارة في المثال المذكور فلا مناص من القول بعدم شموله لكلاالطـرفين لاسـتلزامـه الترخـيص في المعصية ولأحدهما لأنّه ترجيح بلامرجح.

وأمّا الأصل الطولي المختص بأحد الطرفين فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر.

إلى أن قال: وهذا أحد الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصـل الحاكم ونظير ذلك في الفروع الفقهية كثير منها ما لو علم بنجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر وشك في المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع إلى قاعدة الطهارة.

ومنها ما إذا علم حلية شيء في زمان وحرمته في زمان آخر وشك في المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصالة الحل إلى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

**أما القسم الثاني:** وهو ما إذا كان الأصل الجاري في كلّ طرف من سنخ الأصل الجاري في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولي فلا ينبغي الشك في عدم جريان الأصل في شيء منهما على ما تقدم بيانه وهذا القسم يتحقّق في موردين:

**أحدهما:** ما إذا لم يكن لشي من الطرفين أصل طولي كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين فانّ الأصل الجاري في كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي هي أصالة الطهارة فتسقط فيهما.

**ثانيهما:** ما إذا كان الأصل الطولي مشتركا فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين فإنّ الأصل الجاري في كلّ منهما ابتداء هي أصالة الطهارة وبعد سقوطهما تصل النوبة إلى أصالة الحل في الطرفين والعلم الإجمالي كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد وهو كون جريان الأصل في الطرفين

مستلزماً للترخيص في المعصية وفي أحدهما ترجيحاً بلامرجح.

**وأما القسم الثالث:** وهو ما إذا كان الأصل الجاري في أحد الطرفين مغايراً في السنخ للأصل الجاري في الطرف الآخر فان لم يكن أحد الطرفين مختصاً باصل طولي فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كلاالطرفين ولا في أحدهما للزوم الترخيص في المعصية أو الترجيح بلامرجح.

وأما إن كان أحدهما مختصاً بأصل طولي فهو يتصور بصورتين:

**الصورة الأولى:** ما إذاكان الأصل الطولي فيها موافقاً في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه.

**الصورة الثانية:** ما كان الأصل الطولي فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجاري في رتبة سابقة عليه أمّا الصورة الأولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين أو غصبية الآخر فإنّ الأصل الجاري في محتمل النجاسة هو أصالة الطهارة وفي محتمل الغصبية هي أصالة الحل وفي فرض سقوط أصالة الطهارة في محتمل النجاسة تصل النوبة إلى أصالة الحل ففي مثل ذلك كان العلم الاجمالي منجّزاً للواقع لأنّ الأصلين الجاريين في الطرفين وإن كانا مختلفين إلّا أنّ العلم الاجمالي بوجود الحرام في البين مانع من الرجوع إلى الأصل باعتبار أنّ الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في مخالفة التكليف الواصل وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح بلا فرق في ذلك بين أن يكون الأصل من الأصول الحاكمة أو الأصول المحكومة إلى أن قال:

وبعبارة أخرى الأمر في المقام دائر بين سقوط أصالة الإباحة في محتمل الغصبية وسقوط أصالة الطهارة وأصالة الإباحة في محتمل النجاسة وبما أنّه لا ترجيح في البين يسقط الجميع لامحالة إلى أن قال: وأمّا الصورة الثانية وهي ما كان الأصل الطولي مخالفاً في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه فيرجع إليه بعد تساقط الأصول العرضيةبلافرق بين أن تكون الأصول العرضية متماثلة أو متخالفة.

**مثال الأول:** ما إذا علم اجمالاً بزيادة ركوع في صلاة المغرب أو نقصانه في صلوة العشاء

بعد الفراغ عنها فقاعدة الفراغ في كلّ من الصلاتين تسقط بالمعارضة وبعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاة العشاء فيحكم ببطلانها واستصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب ويحكم بصحتها ولايلزم محذور المخالفة العملية القطعية نعم تلزم المخالفة الالتزامية باعتبار العلم بمخالفة أحد الأستصحابين للواقع وقد عرفت غير مرة أنّ الموافقة الالتزامية غير واجبة.

مثال الثاني: ما إذا علم اجمالاً بنقصان ركعة من صلاة المغرب أو عدم الاتيان بصلاة العصر فإنّ قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر تسقطان للمعارضة فيحكم ببطلانها و وجوب اعادتها ويرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوك فيها في صلاة المغرب فيحكم ببطلانها و وجوب اعادتها وإلى أصالة البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر لما ثبت في محله من أنّ الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لايثبت بأصالة عدم الاتيان.

وهذا التفصيل الذي ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولي في بعض الموارد وعدم جواز الرجوع إليه في بعض موارد الأخر تترتب عليه ثمرات مهمة في بحث الخلل وفي بحث فروع العلم الإجمالي فانتبه[1].

وهنا مواقع للنظر منها أنّ ما ذكره في القسم الأول مبني على المشهور من تقدم الأصل السببي على المسببي حتّى في الموافق فإنّ أصالة الحلية حينئذٍ تكون محكومة بالنسبة إلى أصالة الطهارة لأنّ الشك في الحلية وعدمها مسبب عن الشك في طهارة الماء وعدمه فإذا حكم فيه بالطهارة لا مجال للشك في الحلية تعبدا وعليه ففي مفروض المسألة يجوز شرب الماء بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين بالمعارضة وجريان الأصل المحكوم وهو أصالة الحلية في شرب الماء كما لا يخفى.

وأمّا بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الأُصول لا نظر لها في الاعتبار إلّا إلى مخالفها

---

(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٦٠.

فأصالة الحلية كأصالة الطهارة ساقطة بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الطرف المقابل ومع سقوطها فاللازم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالي وتفصيل ذلك أنّ أدلة الاستصحاب مثلاً تدلّ على عدم جواز النقض والنقض يحصل بترتيب أثر المخالف لاالموافق وهكذا. أدلّة اعتبار الأُصول تدلّ على عدم ترتيب أثر المخالف وهو لا ينافي ترتيب أثر الموافق لأنّ الموافق لا يكون محكوماً ومع عدم كونه محكوماً يجري حتّى مع جريان الأصل السببي نعم لا يجري الأصل إذا كان مخالفاً لأنّ المخالف محكوم بادلة اعتبار الأُصول الحاكمة وبالجملة فلا إطلاق لادلة اعتبار الاستصحاب والأُصول بالنسبة إلى الموافق ولا أقل من الشك فلا دليل على حكومتها على الموافق حتّى لا يكون لجريان الموافق مجالٌ.

ثمّ إنّ الفرق بين المقام وبين سائر التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر وشك في المتقدم منهما فإنّه يرجع فيه إلى أصالة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة أو إذا علم بحلية شيء في زمان وحرمته في زمان آخر وشك في المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصالة الحل واضح لأنّ الاستصحاب المخالف في الموارد المذكورة يمنع عن جريان أصالة الطهارة أو أصالة الحلية لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليه وعليه فأصالة الطهارة أو أصالة الحلية وإن كانتا جاريتين مع استصحاب الطهارة أو الحلية ولكنهما مع ملاحظة استصحاب النجاسة أو الحرمة لا تجريان فهما محكومان لا يرجع اليهما إلّا بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق.

ومنها: أنّ ما ذكره في القسم الثاني من لزوم الاحتياط، سواء لم يكن لشي من الطرفين أصل طولي كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين لتساقط أصالة الطهارة فالعلم الإجمالي يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولي مشتركاً بينهما كما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداء أو الأصلين المحكومين ثانياً تام ولكنّ لاوجه لتقدم سقوط

أصالة الطهارة على سقوط أصالة الحلية بناء على ما عرفت من عدم دليل على حكومة الأصل الموافق بالنسبة إلى الأصل الموافق.

ومنها: أنّ ما أفاده في الصورة الأولىٰ من القسم الثالث فيما إذا كان أحدهما مختصاً بأصل طولي موافق في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه منظور فيه إذ لا فرق بينها وبين القسم الأول فكما أنّ مقتضى مختاره في القسم الأول هو حكومة أصالة الطهارة على أصالة الحلية فكذلك تكون أصالة الطهارة هنا أي الصورة الأولى من القسم الثالث حاكمة على أصالة الحلية في محتمل النجاسة مع أنّه لم يقل بها ومقتضى مختاره في القسم الأول من حكومة أصالة الطهارة على أصالة الإباحة ولو كانا متوافقين هو أن يحكم هنا بتعارض أصالة الطهارة في محتمل النجاسة مع أصالة الإباحة في محتمل الغصبية وسقوطها والرجوع إلى أصالة الإباحة في محتمل النجاسة لا الحكم بسقوط الأُصول جميعاً في عرض واحد ولزوم الاحتياط نعم لو لم نقل بمقالة المشهور وهي حكومة أصالة الطهارة على أصالة الإباحة ولو كانتا متوافقين وقلنا بعدم حكومة المتوافقين تتعارض أصالة الطهارة وأصالة الإباحة في محتمل النجاسة مع أصالة الإباحة في محتمل الغصبية ومع تساقط جميع الأُصول يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي وهو لزوم الاحتياط فلا تغفل.

فتحصّل: ١) أنّ في القسم الأول وهو ما كان الأصل الجاري في طرف من سنخ الأصل الجاري في طرف آخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولي يكون الأصل المحكوم جارياً بعد سقوط الأُصول الحاكمة ومقتضاه هو الحكم بإباحة شرب الماء فيما إذا علم اجمالاً بوقوع النجاسة في الماء أو الثوب هذا على المشهور من تقدم الأصل الحاكم على المحكوم حتّى في الموافقين وأما بناء على ما عرفت من عدم الدليل على تقدمه في هذه الصورة فالأصل المحكوم كالأصل الحاكم ساقط بالمعارضة ولا يرجع إليه ومقتضى ذلك هو وجوب الإحتياط.

٢) أنّ في القسم الثاني وهو ما كان الأصل الجاري في طرف من سنخ الأصل الجاري في

طرف آخر مع عدم أصل طولي في طرف من الأطراف أو مع وجوده في كلّ طرف لا مجال للرجوع إلى الأصل المحكوم إذ لا وجود له في الفرض الأول وسقوطه بالمعارضة في الفرض الثاني فالحكم في الصورتين هو وجوب الاحتياط بعد سقوط الأُصول في الأطـراف ولا يجوز الرجوع إلى الأصل المحكوم.

٣) أنّ في القسم الثالث وهو ما إذا كان الأصل الجاري في أحد الطرفين مغايراً في السنخ للأصل الجاري في الطرف الآخر إمّا لا وجود للأصل المحكوم كما إذا لم يكن أصل طولي في أحد من الأطراف فحينئذ بعد سقوط الأُصول بالمعارضة يجب الاحتياط قـضاءاً للـعلم الإجمالي.

وإمّا هو موجود في أحد الطرفين وحينئذٍ إمّا يكون موافقاً في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه ذهب السيّد المحقّق الخوئي‏ فيه إلى سقوط الأُصول مطلقاً و وجوب الاحتياط ولا يخفى ما فيه فإنّ مقتضى مختاره في القسم الأول هـو الرجـوع إلى الأصـل المحكوم بعد سقوط الأُصول في مرتبة متقدمة نـعم لا بـأس بسـقوط الجـميع و وجـوب الاحتياط بناء على غير المشهور من عدم الدليل على تقدم الأصل الحاكم على المحكوم في المتوافقين.

وإمّا يكون الأصل المحكوم مخالفاً في المؤدّى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عـليه فيرجع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأُصول الحاكمة مطلقاً سواء كانت الأُصول الحاكمة متماثلة أو غير متماثلة والله هو الهادي.

**التنبيه الثالث:** في انحلال العلم الإجمالي وعدم تأثيره في التنجيز بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وعدمه ويقع الكلام في مقامين:

**المقام الأول:** فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعيّن وهو يتصور بصور مختلفة.

**أحدها:** أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً معه فالظاهر كما في الفرائـد عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام

الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه[١].

وعليه فإذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلاً ثمّ علم بوقوع النجاسة في أحدهما بعد الاضطرار فلا ينبغي الشك في عدم التنجيز في هذه الصورة إذ معه لا يحصل له العلم بالتكليف الفعلي فيهما بعد وجود احتمال وقوع النجاسة في الطرف الذي اضطر إليه.

وحيث إنّ المفروض هو حدوث الاضطرار إليه قبل وقوع النجاسة فيه فوقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه لا يوجب حدوث التكليف الفعلي و وقوعها في الطرف الآخر بمجرد احتمال وشبهة بدوية لا مانع فيها من الرجوع إلى الأصل.

ولا كلام في هذه الصورة ولاشبهة فيها ولكنّ لا يناسب وضوح المسألة ما وقع في كلام شيخنا الأعظمﷺ من التعبير بأنّ الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي الخ. وكيف كان فقد قيّد المحقّق العراقيﷺ الاضطرار بكونه بمقدار أحد التكليف أو ازيد وإلّا فالعلم الإجمالي بالتكليف موجود غايته أنّه مردد بين التكليف المحدود في الطرف المضطر إليه وغير المحدود في الطرف الآخر ومقتضاه هو لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه[٢].

وثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف ولكنّه مدة الفصل بين التكليف وعروض الاضطرار قليلة بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبة إلى التكليف المعلوم ومع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجيز التكليف قبل حدوث الاضطرار ومجرد سبق زمان حدوث التكليف على الاضطرار مع عدم التمكن من الامتثال لا يوجب أن يكون العلم الإجمالي مؤثراً في تنجيز التكليف بالإضافة إلى قطعة زمان فاصلة بين التكيلف وطرّو الاضطرار.

وعليه فهذه الصورة ملحقة بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً له فلا تغفل.

---

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٥٤، ط قديم.

(٢) راجع نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٥٠.

ثالثهما: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالي بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففي هذه الصورة اختلفت الآراء والأقوال.

ذهب الشيخ الأعظم‌ﷺ إلى أنّ الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات[1] وهذا هو المختار.

ولكنّ أورد عليه في الكفاية بما حاصله مع توضيح ما أن عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعاً ولا فرق في شرطية عدم الاضطرار شرعاً السبق واللحوق والحدوث والبقاء فكما أنّه إذا علم اجمالاً بثبوت خطاب مردّد بين المضطر إليه وغير المضطر إليه فلاأثر له لعدم العلم بالتكليف الفعلي على أي تقدير.

فكذلك إذا علم اجمالاً بمثله بقاء لا حدوثا فإنّه لا علم له بتكليف فعلي على أي تقدير بقاءً من أوّل الأمر بل له العلم به إلى حدّ الاضطرار.

وبعبارة أخرى أنّ التكليف محدود شرعاً بحصول الاضطرار إلى متعلقه وعليه فيما بعد الاضطرار لا يعلم بثبوت التكليف على كلّ تقدير ومعه ينفى التكليف المشكوك بالأصل ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورة فقد أحد الأطراف لأنّ الفقدان ليس من حدود التكليف شرعاً فالتكليف في صورة الفقدان مطلق في كلاً الطرفين[2].

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدا شرعيا بحيث إذا عرض الاضطرار ارتفع أصل الحكم واقعاً لا فعلية الحكم وثقله مع بقاء أصله كما ربما يستظهر ذلك من بعض الروايات الخاصة كموثقة أبي بصير قال سألت اباعبدالله‌ﷺ عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال لا إلّا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه[3].

---

(١) فرائد الأصول / ص ٢٥٤.

(٢) راجع الكفاية / ج ٢، ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٣) الوسائل / الباب ١ من أبواب القيام، ح ٧.

بناء على ظهورها في ثبوت الحلية الواقعية مكان الحرمة الواقعية عـند الاضـطرار لا ظهورها في مجرد الترخيص مع بقاء أصل الحرمة.

فلا وجه لدعوى إنحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي ولو بعد الاضطرار بالتكليف المردّد بين المحدود في الطرف المضطر إليه بحدّ الاضـطرار وبـين غـير المحدود في الطرف الآخر ومقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين المحدود وغيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

ولذلك قال في نهاية الأفكار وان شئت قلت بوجود العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين المحدود في الطرف المضطر إليه وغير المحدود في الطرف الآخر ومقتضاه هو لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه[1].

وإليه يؤول ما حكاه شيخنا الأُستاذ الأراكي‌ؒ من استاذه المحقّق الحائري‌ؒ أنّه قال ذكرت لاستاذي صاحب الكفاية انّه إذا شك أحد في أن الواجب عليه هو اكرام زيد في ساعة واحدة أو هو اكرام عمرو في ساعتين هل يجب عليه الاحتياط أم لا؟ قال استاذي نعم يجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما قلت ما الوجه في وجوب الاحتياط إلّا كون الأقل والأكثر في الطرفين والشخصين لا في طرف وشخص واحد (حيث لا يرجع الشك فيه إلى الأقل المعلوم والأكثر المشكوك حتّى يقال يؤخذ بالقدر المتيقن ويجري البراءة في الزائـد عليه) وهذا الملاك بعينه موجودٌ في المقام لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار فصدّقني استاذي وعدل عما ذكره في متن الكفاية وذهب في هامش الكتاب إلى وجوب الاحتياط.

توضيح ما ذهب إليه في الهامش بحسب ما أفاده المحقّق الاصفهاني‌ؒ أنّه ليس التكليف المعلوم مردّداً بين أن يكون محدوداً أو مطلقاً حتّى ينحلّ إلى معلوم ومشكوك نظراً إلى أنّ ثبوت أصله إلى هذا الحدّ متيقن وفيما بعده مشكوك بل اشتراط أصل التكـليف بـالقدرة

---

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٥٠.

وتحديده بالاضطرار معلوم إنّما الشك في أنّ التكليف بترك شرب النجس المعلوم هل هو منطبق على ترك شرب هذا الإناء إلى حدّ الاضطرار إلى شربه أو على تـرك شرب ذلك الإناء الذي لا اضطرار إليه على الفرض وليس التكليف في أحد الطرفين من حيث الانطباق متيقناً بالاضافة إلى الآخر نظير ما إذا علم بأنّه مأمور بالجلوس إما في هذا المسجد ساعة أو في ذلك المسجد الآخر ساعتين فكونه مأموراً بجلوس ساعة وإن كان معلوما على أي تقدير لكنه لا بنحو التطبيق فلا يجدي في الإنحلال(١).

ودعوى: أنّ هذا إذا كان هناك تكليف واحد وأمّا إذا كان كلّ ترك من تـروك شرب النجس مثلاً بملاحظة قطعات الأزمنة مطلوباً مستقلاً فهناك تكاليف متعددة بتعدد التروك وكلّ ترك في كلّ زمان سواء كان في طرف هذا الإناء أو في طرف ذلك الإناء الآخر مطلوب إلى حدّ الاضطرار فاحتمال مطلوبية ترك شرب هذا الإناء في هذه الساعة مقرون باحتمال مطلوبية ترك شرب الآخر في هذه الساعة وهكذا إلى حدّ الاضطرار وأمّا بعد الاضطرار فليس ترك شرب ما لم يضطر إليه ذا طرف فعلاً ليدور الأمر بين مطلوبيته ومطلوبية طرفه ولا ذا طرف قبلاً لأنّ كلّ ترك في كلّ زمان كان له ظرف يختص به دوران الأمر بين مطلوبيته أو مطلوبية طرفه فليس للترك بعد الاضطرار طرف لا فعلاً ولا قبلاً فهو احتمال بدوي غير مقرون باحتمال آخر ولو من أوّل الأمر(٢).

مندفعة: أوّلاً: بأنّ تقطيع الزمان بقطعات متعددة وملاحظة الترك بحسب كلّ قطعة من القطعات خلاف الظاهر لأنّ الزمان ظرف واحد لا ظروف متعددة وملاحظة كـلّ قطعة عليحده تحتاج إلى مؤونة زائدة وعليه فالزمان المحدود في طرف المضطر إليه مقابل للزمان المطلق في طرف غير المضطر إليه وطرف من أطراف العلم الإجمالي ومقرون باحتمال آخر فيوجب الإحتياط.

---

(١) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٥١.

وثانياً: كما أفاده المحقّق الاصفهاني ﷺ أنّ الانحلال إلى تكاليف متعددة متعلقة بتروك شرب النجس إنّما يصحّ إذا كان كلّ ترك ذا مصلحة باعثة عن طلبه بل حيث إنّ النجس واحد وفعل الشرب واحد والمفسدة القائمة به واحدة فليس في الحقيقة إلّا زجر واحد عن الفعل الواحد وتعدده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الازمنة وطلب كلّ ترك بتبع الزجر عما فيه المفسدة فليس في الحقيقة إلّا تكليف واحد مستمر إلى أن يتحقّق الاطاعة أو العصيان وهذا الواحد من حيث استمراره مردد بين المطلق والمحدود من حيث التطبيق على شرب هذا الإناء أو ذلك الإناء(١).

وممّا ذكرناه يظهر ما في منتقى الأُصول حيث ذهب في مقام الاثبات إلى اختيار أنّ موضوع الحكم بالطهارة هو الشك ويراد به الشك الفعلي بمعنى الحاصل فعلاً والحكم بالطهارة يكون بلحاظ أنّ الشك وظرفه والحكم يتعدد بتعدد موضوعه وعليه فيتعدد الحكم بتعدد الشك فكل شك في كلّ آن يكون موضوعاً للحكم بالطهارة (أو الحلية).

وبالجملة فظاهر الدليل فعلية الحكم بفعليّة موضوعه فلا يثبت الحكم بالطهارة (أو الحلية) إلّا مع فعلية الشك فالحكم بالطهارة في ظرف بلحاظ الشك في ذلك الظرف.

ولا مجال لدعوى امكان الحكم فعلاً بالطهارة للذات في الآن المستقبل بلحاظ الشك الفعلي بالطهارة في الآن المستقبل لأنّه إذا زال الشك في الآن المستقبل يزول الحكم بالطهارة وهو يكشف عن دخالته فيه.

كما لا مجال لدعوى أنّ موضوع الحكم الفعلي بالطهارة للذات في الآن المستقبل هو الشك الفعلي المستمر فإذا زال الشك يكشف عن عدم تحقّق موضوعه لأنّه إذا فرض حصول الشك في آن ولم يكن الشك في الآن الذي قبله ثبت الحكم بالطهارة (و هو) ممّا يكشف عن أنّ الشك الفعلي تمام الموضوع للحكم بالطهارة وكما لا يجوز الحكم بالطهارة فعلاً بالنسبة إلى

(١) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٥١.

الأمر الاستقبالي لذلك[١] لا يجوز الحكم بها بالنسبة إلى الأمر السابق إلى أن قال وعلى هذا فمقتضى ما ذكرناه هو أنّه بناء على الالتزام بالاقتضاء لا يكون العلم الإجمالي منجزاً بقاءً بعد عروض الاضطرار لجريان الأصل في الطرف الآخر بلامعارض إلى أن قال: وجملة القول أنّه على مسلك الاقتضاء يشكل الأمر في كثير من الفروع كالاضطرار إلى المعين أو الخروج عن محلّ الابتلاء أو فقدان بعض الأطراف أو تطهير بعض الأطراف فإنّ الأصل يجري في الطرف الآخر ـ في جميع ذلك ـ بلامحذور ولا معارض بل لو علم اجمالاً بوجوب احدى الصلاتين أمّا الجمعة أو الظهر فجاء بالجمعة صح له إجراء الأصل بالنسبة إلى الظهر لعدم معارضته بالأصل الجاري في الجمعة لاتيانه بها. فهو قبل الاتيان بأحديهما وإن لم يتمكن من اجراء الأصل في كلاً الطرفين ولكنّه بعد الاتيان بأحديهما يتمكن من ذلك لما عرفت مع أنّ هذا من الفروع المسلم فيها بقاء تنجيز العلم الإجمالي كمسألة تطهير بعض الأطراف أو فقدانه.

ويمكن أن يجعل هذا وجها من وجوه الاشكال على الالتزام بالاقتضاء وتعين القول بالعليّة التامة فراراً عن الوقوع في ذلك[٢].

وفيه: مواقع للنظر منها أنّ الشك الفعلي موجود بالنسبة إلى الطرفين ولو بعد الاضطرار إذ متعلقه هو أنّ النجس المعلوم اجمالاً هل يكون في طرف المضطر إليه أو في طرف غير المضطر إليه فمع وجود الشك الفعلي بالنسبة إلى الطرفين تجري أصالة الطهارة في الطرفين وتسقط بالمعارضة ويرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي والمفروض أنّه يقتضي وجوب الاحتياط قبل حدوث الاضطرار وهو باق بالنسبة إلى الطرف غير المضطر إليه فلامجال للحكم بطهارة الطرف غير المضطر إليه.

والاضطرار إلى طرف معين وسقوط تكليف اجتنب عن النجس بالنسبة إليه لا يمنع عن الشك الفعلي في كونه نجساً أو طرفه الآخر ومع عدم المنع كان موضوع الحكم بالطهارة وهو

---

(١) ظ كذلك.

(٢) منتقى الأصول /ج ٥، ص ١٠٩ ـ ١١٣.

الشك الفعلي باقياً في الطرفين فيجريان ويتساقطان.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى أصالة الحلية فإنّها تجري في الطرفين ولو مع الاضطرار إلى طرف معين بناء على ما عرفت في التنبيه الثاني من أنّ الدليل الاجتهادي أو الأصل السببي يمنع عن الأصل المسببي فيما إذا كان مفاده موافقاً للدليل الاجتهادي أو السببي وعليه فتجري أصالة الحلية في الطرفين ويتساقط بالمعارضة ويرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي وهو الاحتياط في مورد غير الاضطرار فتأمل.

وممّا ذكر يظهر حكم موارد حدوث فقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء فإنّ الشك الفعلي بالنسبة إلى الطرفين موجود فتجري أصالة الطهارة أو الحلية وتسقط بالمعارضة ويرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي في الطرف الآخر فتأمّل.

ومنها: أنّ أصالة البراءة لا تجري في الطرف الباقي بعد امتثال طرف من الأطراف لأنها منافية لمقتضى العلم الإجمالي وهو وجوب الاحتياط إذ تدريجية الامتثال لا توجب خروج الطرف الآخر عن مورد المعارضة كما لا يخفى.

ومنها: أنّ القول بالرجوع إلى الأصل في طرف آخر والحكم بعدم وجوب الاحتياط يخالفه الأخبار الخاصة مثل صحيحة صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان وأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعاً[١]. فإنّها تدل على لزوم الاحتياط وعدم جواز تركه بعد الامتثال بإتيان طرف واحد وإلّا يكتفى بالصلاة في واحد منهما.

وموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال سئل عن رجل معه إناء ان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو وحضرت الصلوة وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعا ويتيمّم[٢] فإنّه لو كان خروج أحد الأطراف بالاضطرار أو

(١) الوسائل / الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٤.

الفقدان ونحوهما كافياً لاكتفىٰ بإراقة أحدهما وأوجب الوضوء وغير ذلك من الأخبار فالحكم في المقام يستفاد من هذه الروايات كما هو المحكي عن سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ لعدم الفرق عند العرف بين الامتثال وبين خروجه عن مورد الابتلاء أو حدوث الاضطرار فتدبّر جيداً فالأظهر هو وجوب الاحتياط في الباقي من الأطراف عند حدوث الاضطرار بالنسبة إلى طرف معين أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو وقوع الامتثال بالنسبة إلى طرف معين بعد العلم الإجمالي بالتكليف بناء على المشهور من عدم اطلاق أدلّة البراءة لموارد العلم الاجمالي فلا تغفل.

ورابعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلاً ثمّ علم بأنّ احدهما كان نجساً قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز وبعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

ذهب في مصباح الأُصول إلى الثاني واستدلّ له بأنّ المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته ولو لم يعلم به المكلّف أصلاً فهو حين الاضطرار إمّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن وإمّا شاك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين لعدم المعارضة لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الإجمالي الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له لإحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرا رافعاً له.

واستشكل فيه بأنّ التكليف الواقعي وإن لم يكن مانعاً من جريان الأصل إلّا أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال في العلم التفصيلي فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذي اغتسلنا به للجنابة قبل أُسبوع مثلاً كان نجساً يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء

الصلوات التي اتينا بها مع هذا الغسل وكذا سائر الآثار المترتبة شرعاً على نجاسة الماء المذكور.

ففي المقام أيضاً لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه وحينئذٍ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار فلابد من اعتبار وجوده قبله ولو كان منكشفاً بعده وعليه فبعد طرو الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنّه لو كان في الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطرار ولو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محالة فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال ولا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ البحث يكون في الحكم التكليفي لا الوضعي والعلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعلية التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأنّ المفروض أنّ المكلّف في تلك الحال إمّا قاطع بعدم التكليف أو شاك في التكليف ومع القطع بالعدم لا معنى لفعلية التكليف في تلك الحال ومع الشك كان مورد جريان البراءة لعدم علمه بالتكليف في تلك الحال ولا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنّه مع العلم بأنّ الطرف المضطر إليه كان محكوماً بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعلياً بالنسبة إليه لأنّه حال العلم مضطر إليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلي في الطرف الذي حدث الاضطرار فيه لا قبل الاضطرار ولا بعده فلا مانع من جريان البراءة في الطرف الآخر لاحتمال التكليف في هذا الطرف ولا مجال للاستصحاب أو قاعدة الاشتغال إذ لاعلم بالحكم الفعلي لا قبل الاضطرار ولا بعده حتّى يستصحب أو يجري فيه قاعدة الاشتغال.

قال السيّد المحقّق الخوئي ﷺ والجواب عن هذه الشبهة أنّ المقام ليس مجرى للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال فإنّ الاستصحاب أو القاعدة إنّما يجريان فيما إذا كانت الأُصول في أطراف العلم الإجمالي ساقطة بالمعارضة كما في الشك في بقاء الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء فإنّ الأصل في كلّ منهما معارض بالأصل الجاري في الآخر وبعد

تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر.

وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلامعارض كما في المقام فإنّ التكليف في الطرف المضطر إليه معلوم الانتفاء بالوجدان فلا معنى لجريان الأصل فيه وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه فليس لنا علم بالتكليف وشك في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو القاعدة الاشتغال[1].

هذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف فإنّ التكليف فيه معلوم الحدوث ومشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقائه للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الصور المذكورة في الاضطرار تجري في فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الإكراه عليه وذلك لشمول ما ذكر في صور الاضطرار إلى المعين لصور هذه الموارد أيضاً حرفاً بحرف فلا حاجة إلى الاطالة.

**المقام الثاني**: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن. ذهب الشيخ في هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي معللاً بأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمته تفصيلاً وجب الاجتناب عنه.

والترخيص في بعضها على البدل موجب لاكتفاء الآمر بالاجتناب عن الباقي فإن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الاجتناب عن الحرام الواقعي ولاتكليف بما عداه فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لاعدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً.

وحيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلّق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة في ترك هذا الذي رخصّ في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وثبوته متعلقاً بالواقع على ما هو عليه.

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخّص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات.

وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب أو مخيّراً كما في موارد التخيير الخ[١].

وعليه فالترخيص في بعض الأطراف لا ينافي التكليف الفعلي الواقعي المعلوم بالإجمال لأنّه ليس ترخيص فيه بل هو ترخيص في طريق امتثاله وهو المقدمة العلمية وهي وجوب الاحتياط الّذي يكون مقتضى العلم الإجمالي.

أورد عليه في الكفاية بأنّ الترخيص في بعض الأطراف ينافي العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير ومع عدم اجتماع الترخيص في بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير لا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير مختار المكلّف لرفع اضطراره وهو منفي بالأصل[٢].

يمكن أن يقال: كما في نهاية الدراية بأنّ الوجه في عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالي أنّ الاضطرار ليس إلى شرب النجس ولو على سبيل الاحتمال أو احتمال الانطباق عند فعلية الارتكاب لا عند فعلية الاضطرار فهو غير مضطر إلى الحرام قطعاً ومتعلّق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً لا أنّ أحدهما المردّد حرام وأحد هما المردّد مضطر إليه ليقال بأنّ نسبة الاضطرار إلى الحرام وغيره على حدّ سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنّه لا يقدر على تركهما معا مع القدرة على فعل كلّ منهما وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعي من العلم به والقدرة على متعلقه موجودة فيؤثر العلم أثره وإنّما المكلّف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه لا في غيره مع ثبوت مقتضيه[٣].

---

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢١٦.

(٣) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٤٩.

فالحرام وهو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتّى لا يمكن التكليف الفعلي فيه بل مورد الاضطرار هو ترك جميع أطراف المعلوم بالإجمال فيكتفي بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر ويكون معذوراً في عدم الموافقة القطعية وبعبارة أُخرى كما أفاد السيّد المحقّق الخوئي‌ؒ أنّ الاضطرار لم يتعلّق بخصوص الحرام كي ترتفع حرمته به وإنّما تعلّق بالجامع بينه وبين الحلال على الفرض فالجامع هو المضطر إليه وأحدهما مع الخصوصية هو الحرام فما هو المضطر إليه ليس بحرام وما هو حرام ليس بمضطر إليه فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالإجمال لأجل الاضطرار إلى الجامع كما لو أضطر إلى شرب أحد الماءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلاً لأجل الاضطرار إلى الجامع والمقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي من هذه الجهة وهذا أعني تعلّق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام والمقام السابق فإنّ الاضطرار هناك كان متعلقاً بأحدهما المعين وهو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار بخلاف المقام فإنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق إلّا بالجامع والاضطرار إلى أحد الأمرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام غاية الأمر أنّ وجوب الموافقة القطعية ممّا لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار إلى الجامع لأنّ الموافقة القطعية إنّما تحصل بالاجتناب عنهما معا وهو طرح لأدلة الاضطرار ويكون نظير الاجتناب عما أضطر إليه معيناً وتبقى حرمة المخالفة القطعية بارتكابهما معاً على حالها إذ لا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض[1].

ونحو ذلك في تهذيب الأُصول وغيره هذا.

ولكن ذهب المحقّق الاصفهاني‌ؒ في أخير كلامه إلى عدم وجوب الاحتياط حيث قال لأنّ المعذورية في ارتكاب أحدهما ورفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافي بقاء عقاب

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

الواقع على حاله حتّى يحرم المخالفة القطعية فإنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا على الواقع والمانع من تنجز التكليف هو الاضطرار لا اختيار ما يرتكبه في مقام الاضطرار حتّى يعقل التكليف المتوسط المصطلح عليه عند بعضهم تبعا للشيخ الأعظم‌ بداهة أنّه مأذون في الارتكاب سواء ارتكب أم لا إلى أن قال: وممّا ذكرنا تبين أنّه لا وجه للالتزام بالتوسط في التكليف بحيث يكون باقياً على تقدير ارتكاب غير الحرام وساقطاً على تقدير ارتكاب الحرام فإنّ لزوم الالتزام به فيما إذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة بارتكاب متعلقها فحينئذٍ يعلم منه بانضمامه إلى دليل الحرمة اختصاصها بمن لم يرتكب متعلقها مع أنّه ليس كذلك بل الترخيص شرعاً أو عقلاً يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقا فمن أوّل الأمر يجوز له ارتكاب أيّ واحد كان سواء ارتكب أم لا يرتكب.

ونفس جواز الارتكاب وإن صادف الواقع مناف عقلاً لفعلية الحرمة واستحقاق العقاب على المخالفة عند المصادفة فتدبّر جيداً[1].

ودعوى: الفرق بين الترخيص بسبب عنوان واقعي كالاضطرار وبين الترخيص بسبب عنوان ظاهري كالجهل بالحرام أو الواجب والحكم الواقعي مرتفع في الأوّل دون الثاني ألاترى أنّ وجوب الاستقبال في الصلوة لا يرتفع عند الجهل بالقبلة مع تجويز الاستقبال إلى أحد الأطراف لضيق الوقت ونحوه وليس ذلك لكون سبب الترخيص هو الجهل وهو من العناوين الظاهرية والمقام من قبيل الثاني لأنّ الترخيص من ناحية الجهل لا من ناحية الاضطرار إذ الاضطرار إلى الحرام الواقعي وإنّما نشأ الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي.

مندفعة: بما مرّ من أنّ الترخيص يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقاً فإنّه يقتضي جواز ارتكاب أيّ طرف يشاء فالعنوان الواقعي وهو الاضطرار سبب

(١) نهاية الدراية /ج ٢، ص ٢٥٠.

الترخيص المعلق لا العنوان الظاهري وإن كان مشفوعاً به وليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي بل يكون في عرض الحرام الواقعي عند كونه سابقاً على التكليف ومقارناً معه كما لا يخفى. فلا يقاس المقام بمورد اشتباه القبلة فإنّ الجهل بها في طول الأمر بالقبلة وبالجملة فنفس الترخيص المذكور مع احتمال المصادفة للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعلية على كلّ تقدير إذ لا حرمة فعلية في طرف يصادف الواقع وعليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوي فلا مانع من جريان أصل البراءة فيه ومما ذكر يظهر ما في كلام الشهيد الصدر ﷺ حيث قال لا منافاة بين التكليف الواقعي مع الاضطراري التخييري[1] فإنّ الحكم بالتخيير مع احتمال المصادفة للحرام يتنافيان ولا يجتمعان نعم يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو مقارناً معه أو كان التكليف في الواقع قبل حدوث الاضطرار ولكنّ العلم به يحصل بعد الاضطرار في مدة لم يتمكن من الاتيان به فإنّ مع الاضطرار في هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلي كما فصلناه في الاضطرار إلى المعين وأمّا إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف ومضي مدة يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ في الاضطرار إلى المعين من أنّ المعلوم بالإجمال يدور حينئذٍ بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلّف بتكليف فعلي على كلّ تقدير في هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو في الطرف المقابل حتّى الآن ومقتضى العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير هو وجوب الاحتياط في طرف لم يضطر إلى اتيانه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين في التفصيل بين الصور فلا يجب الاحتياط فيما إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو كان مقارناً مع التكليف أو كان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار وإن كان التكليف في الواقع سابقاً عليه ولكنّ لم يتمكن من الامتثال في المدة الفاصلة بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطرار بعد تعلّق التكليف والعلم به ومضي مدة يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم في هذه الصورة هو

(١) المباحث الحجج / ج ٢، ص ٢٧٥.

وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي بتعلق تكليف فعلي على كلّ تقدير قبل حدوث الاضطرار من دون فرق بين أن يكون الاضطرار إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

وقد يفصّل بين مسلك العلية التامة فيسقط العلم الإجمالي عن المنجزية لأنّ الاضطرار إلى أحد الأمرين يستلزم الترخيص في أحدهما وهو يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز لعدم اجتماع الترخيص مع الحرمة المنجزة وعليه فلا يكون العلم متعلقاً بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير.

وبين مسلك الاقتضاء فيبقى العلم الإجمالي مع التنجيز بالنسبة إلى الطرف الآخر حيث لامانع من الترخيص الظاهري في بعض الأطراف[1].

وفيه: أنّه لا فرق بين المسلكين عند كون الاضطرار سابقاً أو مقارناً أو ملحقاً بالمقارنة في سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فإنّ الترخيص مع الاضطرار إلى أحد الأمرين لا يجتمع مع التكليف الفعلي على كلّ تقدير فلا تنجيز سواء كان علم الإجمالي علة للتنجيز أم مقتضياً له كما لا فرق بينهما أيضاً لو كان الاضطرار حادثاً بعد العلم بالتكليف في عدم سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز و وجوب الاحتياط بالنسبة إلى طرف آخر سواء كان الاضطرار إلى المعين أو إلى غير المعين وسواء كان العلم الإجمالي علة أو مقتضياً فلا تغفل.

**التنبيه الرابع:** في اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء في التنجيز وعدمه. ذهب الشيخ الأعظم ﷺ إلى أنّه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالإجمال ممكناً عقلاً ولكنّ المكلّف أجنبي عنه وغير مبتلي به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه وبين إناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلاً غير منجّز.

ولهذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلّف الابتلاء به.

(١) منتقى الأصول / ج ٥، ص ١١٤ ـ ١١٥.

نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيّداً بقوله إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو اباحة فاجتنب عنه.

والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهي عنها ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلّا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك أنّ غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجة إلى نهيه[1] حاصله أنّه كما أنّ القدرة العقلية لها مدخلية في حسن الخطاب فكذلك القدرة العادية المتوقفة على كونه مورد الابتلاء لها مدخلية في حسن الخطاب فلا يكفي في حسن الخطاب مجرد القدرة العقلية والامكان العقلي بدون وجود القدرة العادية المذكورة وتبعه في الكفاية حيث قال لما كان النهي عن الشيئ إنّما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لابدّ منه في تأثير العلم فإنّه بدونه لا علم بتكليف فعلي لإحتمال تعلّق الخطاب بما لا ابتلاء به.

والملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقداح طلب تركه في نفس المولىٰ فعلاً هو ما إذا صح انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال[2].

ومن المعلوم أنّ الداعي مع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا ينقدح في النفس بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء بحسب المتعارف.

أورد عليه في نهاية الدراية بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إذا كان بحيث يمتنع عادة فعله وتركه فليس هناك شرط زايد على القدرة المعتبرة في التكاليف البعثية والزجرية عقلاً وإذا كان بحيث لا يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه فيمكن توجه الداعي إليه فهو محلّ الكلام إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلاً كان ذلك شرطاً زائداً على القدرة إلى أن قال:

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٥١، ط قديم.

(٢) راجع الكفاية / ج ٢، ص ٢١٨ ـ ٢٣٣.

فحينئذ نقول إن كان التكليف الحقيق البعثي أو الزجري جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل فمع وجود الداعي إلى الفعل أو الترك أو عدم الداعي في نفسه إلى الترك[١] يكون مستحيلاً.

وأمّا إذا كان التكليف الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعياً بحيث لو انقاد العبد له لانقدح الداعي في نفسه بدعوة البعث أو الزجر فيفعل أو يترك بسبب جعل الداعي.

فهذه الصفة محفوظة سواء كان للمكلف داع إلى الفعل كما في التوصلي الذي يأتي به بداعي هواه أو داع إلى تركه كما في العاصي أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما في ما نحن فيه وعليه فمجرد كونه متروكاً بعدم الابتلاء أو كونه ممّا لا شغل له به لا يرجع إلى محصل إلّا إذا أُريد منه عدم الداعي إلى فعله ومجرد عدم الداعي لا يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعياً لأنّه يمنع عن جعل الداعي إلى الترك بالفعل لا بالامكان فإنّه يكفيه امكان حصول الداعي له إلى الفعل ليمنع عنه الداعي إلى الترك من قبل المولى ولذا يصحّ جعل الداعي بالنسبة إلى العاصي مع كونه بحيث لا داعي له إلى الفعل بل كان له الداعي إلى الخلاف بل إذا كان عدم الداعي فعلاً مانعاً من توجه النهي الحقيقي فلازمه عدم صحة النهي مع الدخول في محلّ الابتلاء إذا لم يكن له داع إلى شربه مثلاً مع أنّه ليس كذلك جزماً بل التحقيق أنّ حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختياري لا يعقل أن يكون إلاّ جعل الداعي بالامكان لا بمعنى البعث الخارجي الموجب لصدور الفعل منه قهراً فإنّه خلف إذ المفروض تعلّق التكليف بالفعل الاختياري فلا شأن له إلّا الدعوة الموجبة لا نقداح الإرادة في نفس المكلّف لكنه لا بحيث يوجب اضطراره إلى ارادة الفعل أيضاً لأنّه وإن لم يكن منافياً لتعلق التكليف بالفعل الاختياري لفرض توسط الإرادة بين التكليف وفعل المكلّف إلاّ أنّه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية حيث إنّه ليس فيها الاضطرار حتّى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً ولا معنى للامكان إلاّ الذاتي

---

(١) يوضحه قوله بعد اسطر أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما في نحن فيه الخ.

والوقوعي فيجتمع مع الامتناع بالغير أي بسبب حصول العلة فعلاً أو تركا من قبل نفس المكلّف فإنّ الامتناع بسبب العلة مع عدم امتناع عدم العلة يجامع الامكان الذاتي والوقوعي ولا يعقل الامكان بالغير حتّى ينافي الامتناع بالغير.

ومن جميع ما ذكرناه تبيّن أنّ الدخول في محلّ الابتلاء مع فرض تحقّق القدرة بدونه لا دليل عليه ولا معنى لاستهجان العرفي لعدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف وليس الكلام في الخطاب بما هو خطاب حتّى يتوهم ارتباطه بنظر العرف(١).

حاصله هو كفاية القدرة العقلية والامكان الذاتي أو الامكان الوقوعي في صحة الخطابات سواء كانت مورد الابتلاء أو لم تكن وهو كما ترى وذلك لأنّ جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً فيما لا يبتلي به المكلّف أصلاً مستهجن أيضاً وإن أمكن الابتلاء به عقلاً بالامكان الذاتي أو الوقوعي ودعوىٰ عدم الارتباط بين الاستهجان العرفي وحقيقة التكليف مع أنّ الأوامر والنواهي من الإرادات التشريعية التي لا تنقدح إلّا بعد حصول مباديها لا وجه لها قال سيّدنا الإمام المجاهد﵀ في الجواب عما ذكره المحقّق الاصفهاني﵀ إنّ هذا ضعيف فإنّ كفاية الامكان الذاتي في هذا الباب غريب فإنّ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولىٰ خطاباً حقيقياً مستهجن جدا فإنّ الإرادة التشريعية لا تنقدح إلّا بعد حصول مباديها وقس عليه الخطاب القانوني فإنّ مقنن الحكم لو وقف على أنّ ما يشرعه لا يكاد يعمل به أصلاً ولا ينبعث منه أحد صار جعله وتقنينه مستهجناً جداً وإن جاز الإمكان الذاتي أو الوقوعي(٢).

وبالجملة يعتبر في حسن الخطاب مضافاً إلى القدرة العقلية وجود القدرة العادية وهي امكان تعارف مساس المكلفين به فحقيقة التكليف وإن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً لا بمعنى البعث الفعلي الخارجي ولكنّ لا يكتفي فيه بالامكان الذاتي بل اللازم

(١) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٢٧٩.

مضافاً إلى الامكان الذاتي والقدرة العقلية هو أن يكون كذلك بالامكان العرفي وهو لا يكون في غير المبتلى به كما لا يخفى. ولذلك يستهجن الخطاب البعثي أو الزجري المطلق عند العرف بما لا ابتلاء للمكلف به أصلاً وإن أمكن فعله بالامكان الذاتي أو الوقوعي نعم تقييد الخطاب فيما لا ابتلاء به بصورة الابتلاء يرفع الاستهجان في بعض الموارد.

ولقد أفاد وأجاد في نهاية الأفكار حيث قال في بيان جملة من موارد عدم تأثير العلم الإجمالي في التكليف الفعلي بالاجتناب أصلاً لرجوع الشك في أصل التكليف لا في المكلّف به وكذا إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ ابتلاء المكلّف بمثابة يوجب خروجه عن تحت القدرة إمّا عقلاً أو عادة بنحو يعدّ المكلّف أجنبياً عن العمل عرفاً وغير متمكن منه وهذا على الأوّل واضح لامتناع تعلّق الإرادة الفعلية على نحو التنجيز بما لا يقدر عليه المكلّف وكذا على الثاني فإنّه وإن لم يكن مانعاً عن أصل تمشي الإرادة عقلاً ولكنّه مانع عرفاً عن حسن توجيه الخطاب لاستهجان الخطاب البعثي نحو الفعل أو الترك عند العرف بما يعدّ المكلّف أجنبياً عنه إلّا بنحو الاشتراط بفرض ابتلائه وتمكنه العادي منه.

بل قد يكون بُعد الوصول إلى الشيء لبُعد المقدمات بمثابة يوجب استهجانه ولو بنحو التقييد والاشتراط كأن يقال لعامي بليد إذا صرت مجتهداً يجب عليك التسهيل في الفتوى أو لدهقان فقير إذا صرت سلطاناً فلا تظلم رعيتك حيث إنّه وإن أمكن عقلاً بلوغ ذلك البليد إلى مرتبة الاجتهاد وكذا الدهقان الفقير إلى مرتبة الملوكية على خلاف ما تقتضيه العادة إلّا أنّ بُعد المقدمات يوجب عرفاً استهجان الخطاب المزبور ولو بنحو الاشتراط(١).

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون حقيقة التكليف البعثي أو الزجري هي جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل أو جعل ما يمكن أن يكون داعياً فإنّ كليهما ممنوعان بعد عدم الابتلاء عادة وذلك لأنّه لا يحسن الخطاب والبعث ولو كان بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً فيما لا ابتلاء به عادة لعدم وجود أثر لهذا الجعل عند العقلاء وإن لم يكن تكليفاً بالمحال

---

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٣٨.

فلا تغفل.

ثمّ إنّه لا تفاوت أيضاً في الاستهجان بين أن يكون الخطاب المنجز شخصياً أو قانونياً لأنّ الخطابات الكلية القانونية تنحلّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلّ مكلف مخصوص بخطاب خاصّ به وتكليف مستقل متوجه إليه لأنّ القضايا في الخطابات القانونية تكون حقيقيه لا طبيّعيه ومقتضى كون القضايا حقيقية هو الانحلال بالنحو المذكور وعليه فيكون الخطاب المنجّز بالنسبة إلى ما لا ابتلاء به ولو بايّ عنوان من العناوين مستهجناً كما في الخطابات الشخصية فلا وجه للتفصيل.

وممّا ذكر ينقدح ما في تهذيب الأُصول حيث قال التحقيق في المقام أن يقال إنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامّة المكلفين والخطاب الشخصي إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز وغير المتمكن عادة أو عقلاً ممّا لا يصحّ كما اوضحناه ولكنّ الخطاب الكلي إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه وبالجملة استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلي فإنّ ملاك الاستهجان في الأوّل ما إذا كان المخاطب غير متمكن والثاني فيما إذا كان العموم أو الغالب الذي يكون غيره كالمعدوم غير متمكن عادة أو مصروفة عنه دواعيهم.

والحاصل: أنّ التكاليف الشرعية ليست إلّا كالقوانين العرفية المجعولة لحفظ الاجتماع وتنظيم الأمور فكما أنّه ليس فيها خطابات ودعايات بل هو بما هو خطاب واحد متعلّق بعنوان عام حجة على عامة المكلفين فكذلك ما نجده في الشرع من الخطابات المتعلقة بالمؤمنين أو الناس فليس هنا إلّا خطاب واحد قانوني يعمّ الجميع.

وإن شئت قلت إنّ ما هو الموضوع في دائرة التشريع هو عنوان المؤمنين أو الناس فلو قال يا ايّها الناس اجتنبوا عن الخمر أو يجب عليكم الفعل الكذائي فليس الموضوع إلّا الناس أعمّ من العاجز والقادر والجاهل والعالم ولأجل ذلك يكون الحكم فعلياً في حقّ الجميع. غير أنّ العجز والجهل عذر عقلي عن تنجيز التكليف والملاك لصحّة هذا الخطاب

وعدم استهجانه صلوحه لبعث عدد معتد به من المكلفين فالاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العام إنّما يلزم لو علم المتكلم لعدم تأثير ذلك الخطاب العام في كلّ المكلفين وأمّا مع احتمال التأثير في عدد معتد به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلا محيص عن الخطاب العمومي ولا استهجان فيه أصلاً كما أنّ الأمر كذلك في القوانين العرفية العامة وبما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محلّ الابتلاء والقول بأنّ خطاب العاجز والجاهل وغير المبتلى بمورد التكليف قبيح أو غير ممكن صحيح لو كان الخطاب شخصياً وأمّا إذا كان بصورة التقنين فيكفي في خطاب الجميع كون عدد معتد به من المكلفين واجداً ما ذكرنا من الشرائط وأمّا الفاقد لها فهو معذور عقلاً مع فعلية التكليف كالعجز والجهل.

وبالجملة ليس هنا إلّا ارادة واحدة تشريعية متعلقة بخطاب واحد وليس الموضوع إلّا أحد العناوين العامة من دون أن يقيد بقيد أصلاً والخطاب بما هو خطاب وحداني متعلّق بعنوان عامّ حجة على الجميع والملاك في صحة الخطاب ما عرفت والحكم فعلي مطلقاً من دون أن يصير الحكم فعلياً تارة وانشائياً أخرى أو مريداً في حالة وغير مريد في حالة أخرى.

وما اوضحناه هو حال القوانين الدارجة في العالم والاسلام لم يتخذ مسلكاً غيرها ولم يطرق باباً سوى ما يطرقه العقلاء من الناس إلى أن قال:

إن أُريد من الانحلال كون كلّ خطاب خطابات بعدد المكلفين حتّى يكون كلّ مكلف مخصوصاً بخطاب خاصّ به وتكليف مستقل متوجه إليه فهو ضروري البطلان فإنّ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ خطاب واحد لعموم المؤمنين فالخطاب واحد والمخاطب كثير كما أنّ الأخبار بأنّ كلّ نار حارة أخبار واحد والمخبر عنه كثير فلو قال أحد كلّ نار باردة فلم يكذب إلّا كذباً واحداً لا أكاذيب متعددة حسب أفراد النار فلو قال لا تقربوا الزنا فهو خطاب واحد متوجه إلى كلّ مكلف ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة والمكلّف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه وهذا الخطاب الوحداني يكون حجة على كلّ

مكلف من غير انشاء تكاليف مستقلّة أو توجه خطابات عديدة.

لست أقول إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فإنّه ضروري الفساد بل أقول إنّ الخطاب واحد والانشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلف من غير توجه خطاب خاصّ أو تكليف مستقل إلى كلّ واحد ولااستهجان في هذا الخطاب العمومي إذا كان المكلّف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض غير متمكن عقلاً أو عادة فالخمر حرام على كلّ أحد تمكن من شربها أولا وليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص حتّى يقال إنّه يستهجن الخطاب فليس للمولى إلاّ خطاب واحد لعنوان واحد وهو حجة على الناس كلهم ولا إشكال في عدم استهجان الخطاب العمومي فكما لا إشكال في أنّ التكاليف الشرعية ليست مقيدة بالقدرة والعلم كما سيوافيك بيانه فكذلك غير مقيدة بالدخول في محلّ الابتلاء(١).

وذلك لما عرفت من عدم الفرق بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية في استهجان الخطاب وتنجيزه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأنّ الأحكام القانونية وإن كانت انشاء واحداً ولكنّها تنحلّ بحكم العقل إلى خطابات مستقلة بعدد المكلفين ووحدة الانشاء لا تنافي انحلاله إلى المتعدد لاحتواء الوحدة لكثرة أو لاندراج الكثرة في الوحدة والمدرك للكثرة وإن كان هو العقل ولكنّ المدرك بالفتح هو الحكم الشرعي لأنّ العقل بالتحليل المذكور يحكم بأنّ الخطابات الشرعية متعددة بعدد المكلفين ولا يقاس الأحكام القانونية بالإخبار عن القضايا الكلية كقولهم كلّ نار باردة أو كلّ نار حارة ويقال كما أنّ الأخبار فيها ليس إلاّ واحداً وإن كان المخبر عنه كثيراً فكذلك في الأحكام القانونية يكون الخطاب واحداً وإن كان المخاطب كثيراً وإلاّ لزم الكذب بلانهاية فيما إذا كان الأخبار كذباً.

والوجه في عدم صحة القياس المذكور أنّ المقنن أراد بالارادة التشريعية عند المخاطبة مع

(١) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٢٨٠ـ ٢٨٢.

عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الأحاد ولامقصد له إلّا ذلك وهو قرينة على أنّ خطابه وإن كان واحداً ولكنّه منحلّ إلى خطابات عديدة بعدد المكلفين على نحو القضايا الحقيقية.

هذا بخلاف الأخبار فإنّه لا يكون قصده منه إلّا الأخبار عن القضية الكلية والعقل وإن حكم فيه أيضاً بالتحليل ولكنّ لا يحكم بتعدد الأخبار ولذا لا يكون الكذب فيه إلّا كذباً واحداً.

ودعوى: أنّ الانحلال ممنوع لعدم صحة خطاب العصاة والكفار بالأُصول والفروع فإنّ خطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن فإنّ الإرادة الجزمية لا تحصل في لوح النفس إلّا بعد حصول مبادي قبلها التي منها احتمال حصول المراد والمفروض القطع بعدم حصوله[١].

مندفعة: بأنّ الداعي في الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلي كان الأمر كذلك ولكنّ عرفت أنّ الداعي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً وهو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاة بين الامكان الذاتي أو الوقوعي مع الامتناع بالغير فالممتنع بالغير في عين كونه ممتنعاً بالغير يكون ممكناً بالامكان الذاتي أو الوقوعي والغرض من خطاب العصاة والكفار هو اتمام الحجة عليهم فلا استحالة ولا قبح في خطاب من لا ينبعث بالكفر أو العصيان.

فتحصّل: أنّ القضايا إذا كانت حقيقية كان مقتضاها هو الانحلال ومع الانحلال لزم أن يكون كلّ فرد من أفرادها مورد الابتلاء وإلّا كان الخطاب بالنسبة إليه مستهجناً كالخطابات الشخصية.

ولامنافاة بين استهجان الخطاب في موارد الخروج عن مورد الابتلاء وصحته في غيره من موارد الابتلاء كما أنّ الأمر كذلك في الخطابات القانونية.

ولا فرق فيما ذكرناه بين أن قلنا بعدم شمول الخطاب اصلاً أو بشموله وعدم تنجيزه وإن

---

(١) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٢٨٢.

كان الأظهر هو الأوّل لعدم فائدة في شمول الخطاب للخارج عن مورد الابتلاء كما لا يشمل من لا قدرة له عقلاً ودعوى الشمول وعذرية العجز أو الخروج عن مورد الابتلاء كما ترى.

وربما يقال إنّ جعل القانون على عنوان مطلق أو عام شامل لأيّ خمر كانت مثلاً فلا استهجان فيه اصلاً وذلك أنّ المطلق أو العام لا تعرض له إلّا لما يحكي عنه عنوان المطلق والعام ولا يتعرض للخصوصيات المكتنفة بالأفراد أصلاً فإذا قال «حرمت عليكم الخمر أو كلّ خمر» فإنّما جعل هذا الحكم القانوني على طبيعة الخمر أو افرادها بما أنّها خمر أو مصداق للخمر لا نظر إلى أية خصوصية لا تخلو ـ لا محالة ـ الأفراد عنها فلا يرى الحاكم ولا المقنن خصوصيات الفرد أصلاً بل حكمه وقانونه يجري ويتعلّق بالخمر بما أنّها خمر.

وحينئذٍ فالخمر القريبة من المكلّف الموجودة في بيته خمر فلا محالة أنّها حرام بما أنّها خمر وكذلك الخمر البعيدة عنه كلّ البعد أيضاً خمر فهي أيضاً حرام لشمول قوله عزّوجلّ «حرّمت عليكم الخمر» لها أيضاً وإذا راجعنا وجداننا لا نرى أيّ استهجان في شمول العموم ولا حاجة إلى ايراد تخصيص في الخطابات الفعلية القانونية أصلاً هذا[1].

وأنت خبير بأنّ الحكم الفعلي من جميع الجهات بالنسبة إلى مالا ابتلاء به يكون مستهجناً سواء كان ذلك بالخطاب الشخصي أو بالخطاب القانوني المنحلّ إلى الأفراد ومن جملتها مالا ابتلاء به ولا فرق في ذلك بين أن تكون الخصوصيات المكتنفة بالأفراد مورد التعرض أو لم يكن إذ طلب ترك ذات فرد لا يكون مورد الابتلاء مستهجن لأنّ ذات الفرد المذكور خارج عن حيطة اختياره ولا فرق فيه بين أن يكون الخصوصيات الفردية مورد نظر الحاكم أو لا يكون فإنّ الملاك هو ذات الفرد فإذا لم يكن مورد الابتلاء استهجن الخطاب كما لا يخفى.

لا يقال: ليس الغرض من الأوامر والنواهي الشرعية مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً كما في الأوامر والنواهي العرفية فإنّ غرضهم من الأمر بشي ليس إلّا تحقّق الفعل خارجاً كما أنّ غرضهم من النهي عن شيء لا يكون إلّا انتفاء هذا الشيء خارجاً وحينئذٍ كان الأمر

---

(١) تسديد الأصول / ج ٢، ص ٢١١.

بشي حاصل بنفسه عادة لغواً وطلباً للحاصل لا محالة وكذا النهي عن شيء متروك بنفسه لغو مستهجن بشهادة الوجدان.

وهذا بخلاف الأوامر والنواهي الشرعية فإنّ الغرض منها ليس مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً بل الغرض صدور الفعل استناداً إلى أمر المولى وكون الترك مستنداً إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني كما اشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ﴾ ولا فرق في هذه الجهة بين التعبدي والتوصلي لما ذكرناه في مبحث التعبدي والتوصلي من أنّ الغرض من الأمر والنهي في كليهما هو الاستناد في الأفعال والتروك إلى أمر المولى ونهيه بحيث يكون العبد متحركاً تكويناً بتحريكه التشريعي وساكناً كذلك بتوقيفه التشريعي ليحصل لهم بذلك الترقي والتكميل النفساني إنّما الفرق بينهما في أنّ الملاك أيّ المصلحة في متعلّق الأمر والمفسدة في متعلّق النهي لو توقف حصوله على قصد القربة فهو تعبدي وإلّا فهو توصلي ومع كون الغرض من التكليف الشرعي هو الفعل المستند إلى أمر المولى والترك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل والترك لا قبح في الأمر بشي حاصل عادة بنفسه ولا في النهي عن شيء متروك بنفسه إذ ليس الغرض مجرد الفعل والترك حتّى يكون الأمر والنهي لغواً وطلباً للحاصل.

ويشهد بذلك وقوع الأمر في الشريعة المقدسة بأشياء تكون حاصلة بنفسها عادة كحفظ النفس والانفاق على الأولاد والزوجة وكذا وقوع النهي عن أشياء متروكة بنفسها كالزنا بالأمهات وأكل القاذورات ونحو ذلك ممّا هو كثير جداً[1].

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ﴾ لا إطلاق له بالنسبة إلى التوصليات خصوصاً النواهي التي تكون خارجة عن محلّ الابتلاء لأنّ موضوعه هو الأوامر.

وثانياً: أنّ الغرض لزم أن يكون متناسباً مع الخطاب فإذا كان الخطاب خطاباً الزامياً

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٩٥.

فاللازم أن يكون الغرض منه لزومياً وعليه فالغرض الراجح لا يصلح لأن يكون غرضاً للخطابات الإلزامية والغرض المذكور وهو استناد الفعل أو الترك إلى أمره ونهيه من الأغراض الراجحة لا اللزومية.

وثالثاً: أنّ الفعل والترك الاختياريين لزم أن يكونا مورد الابتلاء حتّى يمكن استنادهما إلى الفاعل أو التارك وإلّا فمع عدم كونهما مورد الابتلاء لا يكون عدم الصدور إلّا من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلا يصلح للاستناد حتّى يتركه لله تعالى.

فتحصّل: أنّ شرط حسن الخطاب أو تنجيزه هو كون متعلقه مورد الابتلاء وعليه فمع عدم احراز هذا الشرط في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا علم بالخطاب المنجّز ومعه يجري البراءة في طرف آخر يكون مورد الابتلاء كما لا يخفى.

وإن أبيت عن استهجان ذلك وقلت مقتضى العلم الإجمالي هو لزوم الاحتياط لتعارض الأُصول في الأطراف فلقائل أن يقول إنّا رفعنا اليد عن أدلة البراءة العامة في أطراف المعلوم بالإجمال من ناحية الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط وتلك الأدلة منصرفة عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء وعليه فمقتضى تمامية أدلة البراءة الشرعية في أطراف المعلوم بالإجمال هو المنع عن تأثير العلم الإجمالي لعدم وجود رافع بالنسبة إليه.

هذا مضافاً إلى روايات خاصّة في المقام تدلّ على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

منها صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم قال فقال ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث(١). بتقريب دلالتها كما في تسديد الأُصول أنّ مورد شبهته وسرّ سؤاله ليس أنّ السلطان لا يحق له التصرف في الصدقات لكونه جائراً غاصباً للولاية بل كان

---

(١) الوسائل / الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

الجواز من هذه الناحية مفروغاً عنه.

وإنّما وقع في شبهة الحرمة واحتمالها لعلمه بأنّهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم ويحتمل أن يكون منطبقاً على ما يشتري هو منهم فهو يعلم بوجود الحرام في ما بأيديهم اجمالاً إلّا أنّه ليس مورد ابتلائه إلّا خصوص بعض أطراف هذا العلم وهو ما يريد شراءه منهم وحينئذٍ فتجويز شرائه ولا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان أصالة الحلية في الطرف الذي يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح(١).

ومنها: صحيحة معاوية ابن وهب قال قلت لابي عبدالله عليه السلام أشتري من العامل الشئ وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال اشتر منه(٢).

والتقريب فيه كالتقريب السابق.

ومنها موثقة إسحاق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً(٣)، لا يقال إنّ مقتضى قوله ما لم يعلم أنّه ظلم هو لزوم الاجتناب عن مورد العلم الإجمالي لأنّا نقول إنّ قوله المذكور يدلّ على جواز اشتراء الشيء ما لم يعلم أنّ المشترى ظلم فيه وفي المقام يكون كذلك لأنّ الشيء الذي أخذه المشتري لا يعلم بأنّه ظلم فيه.

ومنها: صحيحة أبي بصير قال سألت أحدهما عليهما السلام عن شراء الخيانة والسرقة قال لا إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره فأمّا السرقة بعينها فلا إلّا أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك(٤) وقد حمل قوله «إلّا أن يكون من متاع السلطان» على حاصل الأرض المفتوحة عنوة أو على مال الإمام كالأنفال ممّا فيه رخصة للشيعة فيها وكيف كان يكفي قوله «إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره» للدلالة على جواز الشراء في أطراف المعلوم بالإجمال

---

(١) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ٢١٣.

(٢) الوسائل / الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب، ح ٤.

(٣) الوسائل / الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(٤) الوسائل / الباب ١ من أبواب عقد البيع، ح ٤.

فيما إذا لم يكن بعض الأطراف محلّ الابتلاء ثمّ إنّ المستفاد من هذه الأخبار هو الترخيص مع عدم الابتلاء بالتصرف بحسب طبعه بالنسبة إلى بقية الأفراد من أطراف العلم الإجمالي وإن كانت في معرض شرائه في الآتي وعليه فليس الخارج عن محلّ الابتلاء في مثل هذه الروايات مختصا بما إذا كان في بلاد بعيدة بحيث لا يصل اليد إليها أصلاً فتدلّ هذه الروايات على توسعة ما في معنىٰ الخروج عن محلّ الابتلاء كما لا يخفى[1]. ويعتضد ذلك بصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا يتوضا منه[2] حيث جعل فيه كون الماء وظاهر الإناء من قبيل الخروج عن محلّ الابتلاء وعدم تنجز التكليف فتدبّر جيداً.

ثمّ إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالي متأخراً عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارناً معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز كما لا يخفى.

وأمّا إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلا أثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذٍ في السقوط بعد ثبوت التكليف والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ويؤيده ما ورد من اراقة الماء في المشتبهين والتيمم إذ لو كان فقدان أحدهما يكفي في سقوط التكليف لامر به مع أنّه لم يأمر بذلك بل أمر باراقتهما معها فتدبّر جيداً.

نعم لو كان العلم بالخروج علما بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشك في التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك الساري فلا موجب للاحتياط ولا فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني على الخروج أو بقيام الإمارة على الخروج من أوّل الأمر لوحدة الملاك.

---

(١) راجع تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢١٣.

(٢) الوسائل / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق.

ثمّ المحكي عن هامش الكفاية أنّ اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهة التحريمية لوجود الملاك المذكور في الشبهة الوجوبية أيضاً فلا يكون العلم الإجمالي فيها أيضاً منجّزاً إلّا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك لأنّ التكليف الوجوبي والبعث نحو شيء أيضاً لا يصحّ إلّا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة إذ لو كان الشيء ممّا يفعله المكلّف بطبعه ولاداعي له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبة إليه لغواً محضاً.

وعليه فلو كان بعض أطراف العلم الإجمالي في الشبهة الوجوبية خارجاً عن محلّ الابتلاء بمعنى أنّ المكلّف لا يبتلي بتركه عادة ويأتي به بطبعه كان التكليف بالنسبة إليه منتفياً يقيناً وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث فيكون المرجع هو الأصل الجاري بلا معارض.

أورد عليه المحقّق النائيني‌ؒ بأنّ متعلّق التكليف الوجوبي هو الفعل وهو مستند إلى الإرادة والاختيار حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادة بدون أمر المولى فصح تعلّق التكليف به ولايكون مستهجناً بخلاف متعلّق التكليف التحريمي فإنّه الترك وهو عدمي لايحتاج إلى العلة الوجودية بل يكفيه عدم ارادة الفعل وهو أيضاً عدمي فلو كان الترك حاصلاً بنفسه عادة لأجل عدم الداعي للمكلف إلى الفعل كان النهي عنه لغواً مستهجناً.

وأجاب عنه السيّد المحقّق الخوئي‌ؒ بأنّه لو بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادة وإن كان مقدوراً فعله وتركه يكون لغواً فلا فرق بين التكليف الوجوبي والتحريمي فإنّه كما يقال: إنّ النهي عن شيء متروك في نفسه حسب العادة لغو مستهجن كذلك يقال إنّ البعث نحو شيء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر حينئذٍ في تنجيز العلم الإجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عادة في المقامين كما ذكره صاحب الكفاية.

وإن بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادة لا يكون لغواً ولايشترط في صحة التكليف أزيد من القدرة فلا فرق أيضاً بين التكليفين ولايعتبر في تنجيز العلم الإجمالي

عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء في المقامين وهذا هو الصحيح[١].

وقد عرفت أنّ الصحيح في التنجيز هو اعتبار عدم الخروج عن مورد الابتلاء ولا يكفي في رفع الاستهجان وجود الغرض الراجح لأنّه لايناسب مع الحكم الالزامي ومقتضى ما ذكر هو اعتبار المعرضية للابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي وحسن الخطاب من دون فرق بين المحرمات والواجبات نعم ربّما يقع الخطاب للأهميّة أو احتمال صيرورة المورد محلاً للابتلاء وهو أيضاً لا فرق فيه بين المحرّمات والواجبات وبالجملة فلاوجه للتفرقه بينهما على أيّ تقدير كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ أمر المولى الحقيقي غير مقيد عقلاً وعرفاً إلّا بالقدرة على امتثاله تكويناً أمّا مجرد صعوبة المقدمات أو كثرتها فلا تمنع من صحته فضلاً عن تنجيزه لأنّ مولوية مولانا ذاتية ومطلقة وليست كالمولويات العرفية التي ربّما يدعى ضعفها وعدم ثبوتها في موارد الأفعال الشاقة فلو أُريد دعوى عدم الأمر من قبل الشارع بالفعل الشاق الخارج عن محلّ الابتلاء لعدم تعلّق غرض له بذلك فهو بلاموجب لوضوح أنّ الشارع قد يتعلّق غرضه بذلك كما أمر نبيّنا ﷺ بنشر الدين وفتح العالم أو مقارعة المستكبرين وإذلال القياصرة والأكاسرة مع أنّ مثل هذا العمل كان بحسب النظر البدائي غير مقدور له وأنّ التكليف به لغو.

ولو أُريد دعوى أنّه لا يتنجز على المكلّف فقد عرفت أنّ التنجيز مرتبط بدائرة المولوية وحق الطاعة وهي مطلقة في حق مولانا سبحانه[٢].

لأنّا نقول: بما مرّ في محله من عدم الفرق بين أمر المولى الحقيقي وأمر غيره في التنجيز وشرائطه بعد ما عرفت من أنّ الشارع لم يجعل طريقاً خاصّاً غير طريق العقلاء في الإيجاب والامتثال والاثبات والسقوط وكون مولوية الله تعالى مطلقة لا ينافي اكتفائه في الامتثال

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٩٥.

(٢) مباحث الحج / ج ٢، ص ٢٨٩.

بطريق العقلاء كما لا يخفى.

فالتفرقة بين أوامره وأوامر غيره بدعوى ذاتية مولويته لا وجه لها هذا مضافاً إلى أنّ التكليف بالأُمور الشاقة في موارد لأهميّتها إلى حد لايمنع عن التكليف بها كونها شاقة لايستلزم التكليف بمطلق الموارد الشاقة مع عدم كونها في الأهميّة إلى ذلك الحد الذي يقتضي التكليف بها هذا مضافاً إلى أنّ عدم التكليف بموارد الخروج عن محلّ الابتلاء ليس بملاك كون التكليف شاقاً بل من جهة عدم المقدورية العرفية فتدبّر جيداً.

بقي هنا حكم الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه ذهب الشيخ الأعظم هنا إلى وجوب الاحتياط حيث قال وأمّا إذا شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الاطلاقات فيرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به أولا.

والأقوى الجواز فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلّا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلّا أن يقال إنّ المستفاد من صحيحة علي بن جعفر عن أخيه فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيّنا فلا يتوضأ منه[1].

كون الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النصّ فافهم[2].

والمراد من ذيل كلامه أعني قوله إلّا أن يقال الخ إنّ مع الضابط المذكور في الرواية ارتفع الشك في كثير من الموارد ولايكون الاحتياط فيه واجباً وكيف كان فقد أورد في الكفاية

---

(١) الوسائل / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٢) فرائد الأُصول / ص ٢٥٢.

على ما ذهب إليه الشيخ من وجوب الاحتياط عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه بأنّ المرجع هو البراءة لأنّ مع الشك في حسن الخطاب لاعلم بالاطلاق حتّى يرجع إليه حيث قال ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب ضرورة أنّه لا مجال للتشبث به إلّا فيما إذا شك في التقييد بشي بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل لعلك تعرف إن شاءالله تعالى[1].

ودعوى: أنّ بناء العقلاء على حجية الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية والنقلية على ارادة خلافها ومجرد احتمال الاستحالة لا يعدّ قرينة على ذلك فإنّه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى لاحتمال استحالة التكليف لا يعدّ معذوراً عند العقلاء فإذا أمر المولى باتباع خبر العادل وترتيب الاثر عليه واحتملنا استحالة حجيته لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال أو الالقاء في المفسدة وتفويت المصلحة أو غير ذلك ممّا ذكروه في استحالة العمل بالظنّ لا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفة ظاهر كلام المولى والمقام من قبيل هذا بعينه فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محلّ الابتلاء مفهوماً أو الشك في اعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في صحة التكليف فإنّ الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفاً تعبدياً[2].

مندفعة: بأنّ مع الشك في استهجان الخطاب لأجل الشك في كونه مورد الابتلاء أو لا لا يصحّ التمسك بالاطلاق لكشف حاله إذ التمسك بالاطلاق فرع احراز امكان الاطلاق وهو لايحرز في المقام مع الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء لاحتمال استهجان الخطاب لاحتمال كون المورد خارجاً عن محلّ الابتلاء وبناء العقلاء في الموارد التي لا دخل لها في صحة الاطلاق لا يحرز في مثل المقام ممّا له المدخلية في حسن الخطاب فالحكم بالبراءة لايخلو من وجه.

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٢٣.

(٢) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٣٩٨.

نعم حكى بعض الأعلام عن سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّه قال يكفي احراز الملاك وتماميته في وجوب الاحتياط ولو شك في القدرة العرفية وحسن الخطاب.

فالعلم بوجود الملاك في موارد الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء يمنع عن الترخيص في طرف يكون مورد الابتلاء بل اللازم هو وجوب الاحتياط فيه كموارد الشك في القدرة العقلية مع احراز الملاك ألا ترى أنّ من ترك نجاة ابن المولى عن الغرق واعتذر بالشك في القدرة العقلية لا يسمع اعتذاره والحاصل أنّ في موارد الشك في محلّ الابتلاء يجب الاحتياط ولا مجال للبراءة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: كما أفاده بعض الاعلام إنّ قياس المقام بالشك في القدرة العقلية والحكم بوجوب الاحتياط في طرف يكون مورد الابتلاء محلّ تأمل ونظر لأنّ الملاك في المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهي عن اجتناب النجس هو ترك الشرب وهو حاصل في الإناء الذي لا يكون مورد الابتلاء بخلاف مورد الشك في القدرة العقلية فلأن الملاك لايحصل فيه إلّا بالاحتياط فالحكم بوجوب الاحتياط في مورد الشك في القدرة العقلية لتحصيل الملاك لا يستلزم الحكم بوجوبه في أطراف المعلوم بالإجمال إذا كان خارجاً عن محلّ الابتلاء لأنّ الملاك حاصل بنفسه فيجوز الأخذ بالبراءة العقلية في طرف يكون مورد الابتلاء كما لا يخفى.

وهو جيّد بالنسبة إلى الشبهات التحريمية بخلاف الشبهات الوجوبية لأنّ الملاك فيها لايحصل إلّا بالاحتياط وعليه فاللازم هو التفصيل بين الشبهات التحريمية والوجوبية والقول بوجوب الاحتياط في الثانية عقلاً دون الأولى عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء.

تتمة وهو أنّ بعض الأعلام قال في الشك في الابتلاء إنّ الشك إن كان في مفهوم الابتلاء فالمرجع هو عموم الأدلة ومقتضاه هو الاجتناب وإن كان الشك في المصداق فلامجال للرجوع إلى عموم الأدلة ولاإلى ما دلّ على أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط

الخطاب عن التنجيز لأنّه من الشبهات المصداقية ومقتضى القاعدة فيها هو الأخذ بأصالة البراءة.

ولكنّ لقائل أن يقول في الشبهة المفهومية وإن كان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى العموم في موارد الشك ولكنّه فيا إذا لم يكن الشبهة ممّا يوجب استهجان الخطاب والمقام يكون كذلك لأنّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لايبقى حسن للخطاب.

**التنبيه الخامس:** في الشبهة غير المحصورة ويقع الكلام في جهات:

**الجهة الأُولى:** في تعريفها ولايذهب عليك أنّ شيخنا الأنصاري ﷺ قال في تعريفها وهي أنّ كثرة الاحتمال يكون بحيث يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين أو واحد من ألفي إناء وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل بلد فإنّ الشخصين كلاهما يتأثران بالأوّل ولا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني وكذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردّد بين ولده وشخص آخر وبموت المردّد بين ولده وبين كلّ واحد من أهل بلده فإنّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً[١].

أُورد عليه في نهاية الأفكار بأنّ ما أُفيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثرة الأطراف إنّما يتم في مثل المضار الدنيوية وذلك أيضاً فيا يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الأغراض لاما يكون مورد الاهتمام التامّ عندهم كالمضارّ النفسيّة وإلّا ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثرة الأطراف لو علم بوجود سمّ قاتل في كاس مردّد بين ألف كئوس أو أزيد يرىٰ أنه لا يقدم أحد على ارتكاب شيءٍ من تلك الكئوس وإن بلغت الأطراف ما بلغت لافي المضارّ الأُخروية التي يستقل العقل فيها بلزوم التحرز عنها ولو موهوماً إلى أن قال فالاولىٰ أن يقال في تحديد كون الشبهة غير محصورة إنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لوحظ كلّ واحد منها منفرداً عن البقية يحصل الاطمئنان بعدم

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٥٩، ط قديم.

وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام في بقية الأطراف[1]. وفيه أنّه لعلّ مراد الشيخ هو عدم الاعتناء باحتمال وجود الحرام فيه وهو يساوى ما أفاده في نهاية الأفكار.

وعليه فعدم اعتناء العقلاء في كلّ طرف باحتمال وجود الحرام المعلوم وجوده بين المحتملات في الشبهة غير المحصورة طريق عقلائي على عدم كون الحرام في كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه ومع قيام طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه يخرجه عن أطراف المعلوم بالإجمال ويصير كالشبهة البدوية.

قال سيّدنا الإمام المجاهد﵀ قد اضطرب كلام القوم في ميزان الشبهة غير المحصورة كما اضطرب في بيان سرّ عدم وجوب الاجتناب عن بعض أطرافها أو جميعها وأسدّ ما قيل في المقام ما أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه أنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرف خاصّ بحيث لا يعتني به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوي فيكون في كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه إلى أن قال.

ثمّ إنّ شيخنا العلامة قد استشكل فيما ذكره بأنّ الاطمينان بعدم الحرام في كلّ واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها.

وفيه: أنّ ايجاب الجزئي وإن كان لا يجتمع مع السلب الكلي إلّا أنّ المنافاة إنّما يتحقّق في المقام إذا لو حظت الأفراد في عرض واحد لا إذا لوحظت كلّ واحد في مقابل الباقي فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ في مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات الكثيرة ولا إشكال في ضعف احتمال واحد في مقابل ماة ألف احتمال.

لا يقال: إنّا نعلم بأنّ واحداً من هذه الأمارات مخالف للواقع ومعها كيف يجوز العمل بها معه.

لأنّا نقول: إنّ العلم بكذب واحد من الأمارات غير المحصورة كالعلم بنجاسة إناء بين

---

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

عدة غير محصورة حرفا بحرف[١].

ولعلّ مراده من عرض واحد ملاحظة كلّ فرد منضماً إلى بقية الأفراد ويقال لا يعتني به العقلاء في كونه الحرام المعلوم إجمالاً بينها فهذا لا يخلو من المنافاة مع العلم الإجمالي بوجود الحرام بين الأفراد بخلاف ما إذا لوحظ كلّ فرد منفرداً بالنسبة إلى بقية الأفراد ويقال إنّه لا يعتنى به العقلاء في كونه الحرام ففي هذه الصورة يجمع الاطمئنان بعدم الحرام في هذا الفرد مع العلم بوجوده في بقية الأفراد فتأمل جيداً.

وهنا شبهة أُخرى عن بعض الأعلام وهو أنّ هذا صحيح فيما إذا كانت الأفراد متساوية في احتمال كون كلّ فرد حراماً وأمّا إذا كانت جملة منها مظنونة الحرمة دون الأُخرى فدعوى عدم الاعتناء في المظنونات محلّ تأمل ونظر بل يجب الاحتياط فيها لتنجيز العلم الإجمالي في المظنونات إلّا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصورة وربما يقال في تعريف الشبهة غير المحصورة بأنّها بحيث تصير الكثرة فيها إلى حدّ لا يتفق ارتكاب جميعها وفيه أنّ التعريف المذكور أعم ويشمل المحصورة التي تكون بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر عنوان الشبهة غير المحصورة أنّ نفس هذا العنوان مانع عن تأثير العلم الإجمالي لا حيثية أُخرى كالخروج عن محلّ الابتلاء وعدم اتفاق ارتكاب جميعها وعليه فأسدّ التعاريف هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم والمحقّق العراقي‌ؒ وسيّدنا الإمام المجاهد‌ؒ.

أمّا تعريفها بأنّ غير المحصور ما يعسر عدّه فهو لا يتم إذ لا انضباط لعسر العدّ في نفسه لاختلاف الأشخاص واختلاف زمان العدّ فمثل الألف يعسر عدّه في ساعة ولا يعسر في يوم أو أكثر وهكذا تعريفها بما يعسر موافقتها القطعية لا يخلو عن إشكال لأنّ العسر بنفسه مانع عن تنجيز التكليف وفعليته سواء كانت قليلة. أو كثيرة فلا يكون ضابطاً لكون الشبهة غير محصورة وغير ذلك من الوجوه غير التامة.

**الجهة الثانية**: في حكمها وقد عرفت من ملاحظة الجهة الأُولى أنّ الشبهة غير المحصورة

---

(١) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

بعد قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام في طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمئنان بخروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال وصيرورته كالشبهة البدوية أو كالمعلوم عدم الحرمة فلا يجب الاحتياط فيه هذا مضافاً إلى ما مرّ من أنّ مقتضى عموم أدلة البراءة هو شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال وإنّما لم نقل بالبراءة في أطراف المعلوم بالإجمال للأدلة الخاصة الدالة على لزوم الاحتياط ولكنّها مختصة بالشبهات المحصورة وعليه فلا وجه لرفع اليد عن عموم أدلة البراءة إلّا في الشبهات المحصورة بقرينة الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط فيها وبقي غير المحصورة تحت عموم أدلة البراءة هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الدالة على الحلية في أطراف المعلوم بالإجمال في الشبهة غير المحصورة قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ يمكن الاستدلال على حكم الشبهة غير المحصورة بروايات كثيرة.

منها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ قال كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام بعينه. فإنّ ظهورها في العلم الإجمالي لا يكاد يشك غير أنّه خرج المحصورة بالاجماع أو بالعقل وبقي ما بقي والقول بأنّ الشبهة غير المحصورة نادرة ضعيف جداً بل غالب الشبهات غير محصورة وقد يتفق كونها محصورة(١).

هذا مضافاً إلى امكان أن يقال إنّ المحصورة خرجت من هذه الصحيحة بروايات خاصّة تدلّ على وجوب الاحتياط فيها وعليه فمقتضى الجمع بين مثل صحيحة عبدالله بن سنان والأخبار المذكورة الواردة في الشبهات المحصورة هو حمل صحيحة عبدالله بن سنان على الشبهة غير المحصورة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكر في بيان حكم الشبهة غير المحصورة من أن قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام في طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمئنان بخروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال فيجري فيه البراءة كما تجري في الشبهات البدوية إنّما يكون فيما إذا كان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال في الأطراف مساوياً وإلّا فلاطريق عقلائي على

(١) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٢٩١.

خروج مظنون الانطباق عن أطراف المعلوم بالإجمال ومع عدم خروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال لا وجه للبراءة بالنسبة إليه بل مقتضى العلم الإجمالي هو لزوم الاحتياط في دائرة المظنونات إلّا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصورة. نعم لا بأس بالتمسك صحيحة عبدالله بن سنان الدالة على البراءة بعد خروج الشبهة المحصورة منها من دون فرق بين المظنونات وغيرها فلا تغفل.

## الجهة الثالثة: في اختصاص البحث بمانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم الإجمالي وعدمها

ولا يخفى عليك كما أفاد في نهاية الأفكار لا شبهة في أنّ البحث في المقام عن منجّزية العلم الإجمالي وعدمها كما يقتضيه ظاهر العنوان في كلماتهم ممحض في مانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم وعدمها فلابد حينئذٍ من فرض الكلام في مورد يكون خالياً عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالي كالعسر والحرج وكالاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروجه عن مورد الابتلاء بحيث لو لا كثرة الأطراف لكان العلم الإجمالي منجّزاً وإلّا فمع طرو واحد هذه الطواري لا يفرق بين المحصور وغيره لأنّ في المحصور أيضاً لا يجب الاحتياط فلا خصوصية حينئذٍ لغير المحصور كي يصحّ جعله عنواناً برأسه في قبال المحصور.

وعليه فلا مجال للاستدلال في المقام على عدم وجوب مراعاة العلم الإجمالي بالعسر والحرج تارة وبعدم كون جميع الأطراف محلّ الابتلاء أخرى وثالثة بغير ذلك من الطوارى المانعة عن تأثير العلم الإجمالي.

وتوهّم أنّ ذلك من جهة ملازمة كثرة الأطراف مع أحد هذه الموانع خصوصاً العسر والحرج مدفوع بأنّه لو سلم ذلك فانما هو في العلم الإجمالي في الواجبات وأمّا في المحرمات المقصود منها مجرد الترك فلا لأنّ كثيراً ما يتصور خلو كثرة الأطراف عن الموانع المزبورة مع

أنّ العبرة حينئذٍ تكون بها لا بكثرة الأطراف[١].

الجهة الرابعة: في معيار الكثرة وعدمها

واعلم أنّ العبرة في المحتملات قلة وكثرة بتقلل الوقائع وتكثرها التي تقع مورداً للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم بالحرام تفصيلاً ولذلك قال المحقّق العراقيّ ويختلف ذلك في أنظار العرف باختلاف الموارد فقد يكون تناول أُمور متعددة باعتبار كونها مجتمعة يعدّ في أنظارهم وقعة واحدة كاللقمة من الأُرز ويدخل المشتمل على الحرام منها في المحصور كما لو علم بوجود حبّة محرمة أو نجسة من الأُرز أو الحنطة في ألف حبة مع كون تناول ألف حبّة من الأُرز في العادة بعشرة لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر ومضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس وقد يكون تناول كلّ حبة يعدّ في أنظارهم واقعة مستقلة كما لو كانت الحبوب متفرقة أو كان المقام يقتضي كون تناولها بتناول كلّ حبة حبة ومضغها منفردة فيدخل بذلك في غير المحصور[٢].

الجهة الخامسة: في عدم مانعية المخالفة القطعية عن جريان البراءة في أطراف الشبهة غير المحصورة

الظاهر لو لا الاجماع على الخلاف أنّ المخالفة القطعية في الشبهات غير المحصورة لا مانع منها بعد عموم أدلّة البراءة وعدم دليل على خروج غير المحصورة منها لاختصاص الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال بالشبهات المحصورة فمع دلالة الأخبار على البراءة وعدم المخصص في غير المحصورة لا مجال لما يظهر من نهاية الافكار من كون العلم الإجمالي على تأثيره في حرمة المخالفة القطعية[٣]. إذ مقتضى الجمع بين العلم الإجمالي وشمول أدلة البراءة لأطرافه هو سقوط المعلوم عن الفعليّة والتنجّز.

هذا مضافاً إلى امكان أن يقال إنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال التكليف في كلّ

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٢٨.
(٢) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٣١.
(٣) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٣٢.

فرد من أفراد الشبهة غير المحصورة لو كان من جهة عدم اعتدادهم بالعلم الإجمالي الحاصل في البين لخروجه عن صلاحية التأثير، يقتضي جواز المخالفة القطعية.

ولكن أورد عليه في نهاية الأفكار بأنّ الشأن في اثبات هذه الجهة ولاأقل من عدم احراز ذلك فيبق العلم الإجمالي على تأثيره في حرمة المخالفة القطعية(١). فالعمدة هو إطلاق أدلة البراءة الشرعية أو عمومها بالنسبة إلى أطراف الشبهة غير المحصورة فإنّ مقتضى الجمع بينها وبين المعلوم بالاجمال هو حمل المعلوم على غير المنجز كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية.

الجهة السادسة: في جواز المعاملة مع بعض الأطراف معاملة العلم بالعدم

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما عرفت في الشبهة غير المحصورة من جواز اجتماع الاطمينان بعدم الفرد من المعلوم بالإجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوي عن بعض الأطراف وجواز المعاملة معه معاملة العلم بالعدم لا معاملة الشك البدوي ولذا قال شيخنا الأستاذ الأراكي‌ؒ في تعليقته على الدرر وظهر مما ذكرنا أن يعامل مع العلم الإجمالي معاملة العلم بالعدم لا معاملة الشك البدوي فلو فرض العلم الإجمالي باضافة الماء في أفراد غير محصورة جاز التوضي بواحد منها كسائر استعمالاته ولو كان كالشك البدوي جاز الشرب ولم يجز استعماله في رفع الحدث والخبث(٢).

الجهة السابعة: في أنّ اللازم في أطراف الشبهة غير المحصورة أن يكون نسبة المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير

قال الشيخ الأعظم‌ؒ إذا كان المعلوم بالإجمال المردّد بين الأمور الغير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة كما إذا علم بوجود خمسمأة شاة محرمة في ألف وخمسمأة شاة فانّ نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة

---

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٣٣٢.

(٢) الدرر / ص ٤٧١.

الواحد إلى الثلاثة فالظاهر أنّه ملحق بالشبهة المحصورة لأنّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمسمأة في المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة(١).

والحاصل: أنّ عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة فيما إذا كانت نسبة المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى أطراف الشبهة هي نسبة القليل إلى الكثير وأمّا إذا كانت النسبة هي نسبة الكثير إلى الكثير فالعلم الإجمالي يكون منجّزاً لأنّ الشبهة حينئذٍ تخرج من غير المحصورة إلى المحصورة وتترتب عليها أحكام الشبهة المحصورة لأنّ احتمال التكليف في هذه الصورة لا يكون موهوناً بحيث لا يكون مورداً لاعتناء العقلاء كما لا يخفى.

**التنبيه السادس: في أنّ ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم بالاجمال وإن وجب الاجتناب عنه**

قال شيخنا الأعظم‌ﷺ أنّ الثابت في كلّ من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لأنّه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

أمّا سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليهما (أي لا يترتب آثار الحرام الواقعي على كلّ واحدمن الأطراف منفرداً عن الآخر) لعدم جريان باب المقدمة فيها (لأنّ العلم بوجود الخمر مثلاً بينهما لا يستلزم العلم بشربه إذا اكتفى بأحد الأطراف) فيرجع فيها إلى الأُصول الجارية في كلّ من المشتبهين بالخصوص فارتكاب أحد المشتبهين لايوجب حدّ الخمر على المرتكب بل يجري أصالة عدم موجب الحد و وجوبه(٢).

وبعبارة أُخرى ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها ومع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام كالحد المذكور حتّى يترتب عليه نعم لو ارتكب المشتبهين

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٦٢، ط قديم.
(٢) فرائد الأُصول / ص ٢٥٢.

من الخمر احرز موضوع الحد وهو شرب الخمر فيترتب عليه حكمه ولكنّ المفروض هو ما إذا ارتكب أحد المشتبهين وقد اتضح أنّ ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب احراز موضوع الأحكام ولذا لا مجال لترتبها عليه ولا كلام في ما ذكر بحسب الكبرى وإنّما البحث في بعض الموارد من جهة أنّه من مصاديق هذه الكبرى أم لا مثل ملاقي أحد أطراف المعلوم اجمالاً نجاستها فقد ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر أيضاً بدعوى أنّ تنجس الملاقي بالكسر إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا حكي عن السيّد أبي المكارم في الغنية الاستدلال على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾.

أورد عليه الشيخ الأعظمؒ بمنع دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز الخ وهذا واضح لأنّ النجس والملاقي موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب وكلّ واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عنه ولا يكفي في ذلك الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس لأنّ الدلالة المذكورة محتاجة إلى مؤونة زائدة لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقي بالكسر من شؤون الاجتناب عن النجس مع أنّهما موضوعان مستقلان ولكل واحد حكمه وشأنه وجعل الاجتناب عن أحدهما من شؤون الآخر يحتاج إلى عناية زائدة وقوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾ لا يدلّ إلّا على وجوب الاجتناب عن نفس الرجز ولا دلالة له بالنسبة إلى ملاقيه مع خلوه عن عين النجاسة.

ربّما يؤيد كون وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر من شؤون الاجتناب عن النجس بما روى عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفرؑ أنّه أتاه رجل فقال وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله فقال أبو جعفرؑ تأكله فقال له الرجل الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها فقال له أبو جعفرؑ إنّك لم تستخف بالفارة وإنّما

استخففت بدينك إنّ الله حرم الميتة من كلّ شيئ[١].

بدعوى أنّ السائل لم يرد بقوله الفارة أهون الخ أكل الفارة مع السمن أو الزيت بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقي لها فقول الإمام عليه السلام في مقام التعريض له أنّ الله حرم الميتة من كلّ شيء يدلّ على أنّ نجاسة الملاقي للميتة هي عين نجاسة الميتة وحرمته عين حرمتها فأكل الملاقي للميتة ينافي الاجتناب عنها.

ويمكن أن يقال: أوّلاً وانّ السند ضعيف من ناحية عمرو بن شمر وثانياً إنّ غاية ما يستفاد من الخبر أنّ نجاسة الشيء الموجبة لحرمته مستلزمة لنجاسة ملاقيه وحرمته وليس في ذلك دلالة على أنّ نجاسة الملاقي للميتة هي عين نجاسة الميتة وحرمته عين حرمتها[٢]. بل غاية ما يدلّ عليه أنّ النجاسة تسري من النجاسة الذاتية إلى الملاقي فيما إذا كان الملاقي لها معلوماً.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من احتمال تفسخ الميتة في السمن بحيث حصل الامتزاج والاختلاط وصارا بحكم واحد في الاستعمال والاجتناب[٣] وإذا عرفت أنّ كلّ نجس وملاقيه موضوعان مستقلان فاعلم أنّ الكلام في الملاقي للشبهة المحصورة يقع في ضمن مسائل:

**المسألة الأُولى:** أنّه إذا علم بالملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين.

ففي هذه الصورة قال بعض الأكابر كما اذا شككنا في ملاقاة شيء مع النجس المعلوم بالتفصيل لم يقل أحد بالنجاسة للشك في الملاقاة كذلك إذا لاقى شيء مع أحد أطراف المعلوم بالاجمال لم يقل أحد بالنجاسة للشك في ملاقاة الشيء المذكور مع النجس المعلوم بالاجمال وذلك واضح ولا حاجة إلى التفصيلات المذكورة وكيف كان فقد يقال بوجوب الاحتياط بدعوى أنّ الملاقي بالكسر مثل الملاقي بالفتح في العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه

---

(١) الوسائل / الباب ج ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤١٢.

(٣) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٢٩٨.

الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كلّ واحد منهما أحد طرفي الشبهة فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كلّ قسم في إناء وبعبارة أُخرى كما في مصباح الأُصول بعد العلم بالملاقاة (بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين) يحدث علم اجمالي آخر بوجود نجس بين الملاقي والطرف الآخر بعد فرض الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه واقعاً ومن ثمّ لو فرض انعدام الملاقي بالفتح كان العلم بالنجاسة المردّدة بين الملاقي والطرف الآخر موجوداً ويقتضي الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية.

نعم لو فرضت الملاقاة بعد انعدام الطرف الآخر لم يكن العلم الثاني مؤثراً في التنجيز لعدم كونه علما بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير الموجب لتساقط الأُصول في الأطراف.

أورد عليه شيخنا الأعظم؛ بأنّه ليس الأمر كذلك لأنّ أصالة الطهارة والحلّ في الملاقي بالكسر سليمة عن معارضة أصالة الطهارة في المشتبه الآخر بخلاف أصالة الطهارة والحل في الملاقي بالفتح فإنّها معارضة بها في المشتبه الآخر.

والسرّ في ذلك ان الشك في الملاقي بالكسر ناشٍ عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل في الشك السببي والأصل في ناحية الملاقي بالكسر أصل في الشك المسببي وقد تقرر في محله أنّ الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسببي سواء كان مخالفاً له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به أم موافقاً له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة اباحة الشرب فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جارياً لم يجر الأصل المحكوم لأنّ الأوّل رافع شرعي للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة إليه واذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل في الشك المسبب و وجب الرجوع إليه لأنّه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين[1].

ولا يخفى ما فيه فإنّ ما ذكره من تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي مخصوص بما إذا كان الأصل المسببي مخالفاً مع الأصل السببي وأمّا مع كونهما متوافقين فقد مرّ في التنبيه

(١) فرائد الأصول / ص ٢٥٤.

الثاني عن بعض الأكابر أنّ أدلة اعتبار الأُصول لا نظر لها إلّا إلى مخالفها وعليه فالأصل المسببي إذا كان موافقاً مع الأصل السببي جار إذ لا حكومة بينهما فمع جريانهما وعدم حكومة بينهما فلا يبق الأصل المسببي بعد سقوط الأصل السببي حتّى يكون مرجعاً بعد سقوط الأصل السببي في الطرفين وبعبارة أخرى فمع عدم الحكومة يكون الأصل المسببي كالأصل السببي طرفاً للأصل في طرف آخر فيسقط الأصل المسببي كالأصل السببي بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر ومقتضاه هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالي وهو الاحتياط هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأُصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببي على المسببي ولو في الموافق من أنّه يتوجه الاشكال على جواب الشيخ الأعظم بالشبهة الحيدرية وتقريرها أنّه كما أنّ جريان أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر في طول جريان أصالة الطهارة في الملاقي بالفتح كذلك جريان أصالة الحل في الطرفين في طول جريان أصالة الطهارة فيهما إذ لو أجريت أصالة الطهارة وحكم بالطهارة لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحل فتكون أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر وأصالة الحل في الطرف الآخر في مرتبة واحدة لكون كليهما مسببين فإنّا نعلم اجمالاً بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين بأنّ هذا الملاقي بالكسر نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) وأصالة الحل في الطرف الآخر ويتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) نعم لا مانع من جريان أصالة الحل في الملاقي بالكسر بعد سقوط أصالة الطهارة فيه للمعارضة بأصالة الحل في الطرف الآخر لعدم معارض له في هذه المرتبة[١].

فالصحيح في الجواب عن الاستدلال المذكور لوجوب الاحتياط كما في مصباح الأُصول هو أن يقال إنّ العلم الإجمالي[٢] بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر وإن كان حاصلاً بعد العلم بالملاقاة إلّا أنّه لا يمنع عن جريان الأصل في الملاقي بالكسر لأنّ الأصل الجاري في

(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٢) أي العلم الإجمالي الثاني.

الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثاني فليس العلم الاجمالي الثاني علماً بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم السابق ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف في الملاقي بالكسر فيجري فيه هذا الأصل النافي بلا معارضٍ هذا كلّه فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذي هو عدل للملاقىٰ بالفتح مجرى لأصل طولي سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثمّ لاقى أحدهما شيء آخر.

وأما إذا كان كذلك كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب والماء ثمّ لاقى الثوب شيء آخر فتسقط أصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة وتبقى أصالة الحل في الماء بلامعارض لعدم جريانها في الثوب في نفسها (لعلّه لوضوح جواز لبسه في نفسه) فيقع التعارض حينئذٍ بين أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر (أي الملاقي للثوب) وبين أصالة الإباحة في الماء فإنّا نعلم اجمالاً بأنّ هذا الملاقي نجس أو أنّ هذا الماء حرام وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقي بالكسر أيضاً منجّزاً فيجب الاحتياط عنه أيضاً في هذا الفرض(١).

ولا يخفى عليك أنّه يمكن أن يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقي بالكسر لما عرفت من أنّ العلم الإجمالي الثاني ليس علما بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم الإجمالي الأوّلي ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف في الملاقي بالكسر.

ثمّ لا فرق في عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالي بالنجاسة حادثاً قبل الملاقاة أو قبل العلم بها وبين كون العلم الإجمالي بالنجاسة حادثاً بعد الملاقاة وقبل العلم بها.

لاشتراكهما في كون العلم الإجمالي بالنجاسة مقدماً على العلم بالملاقاة ومع تقدم العلم

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

الإجمالي بالنجاسة على العلم بالملاقاة يتساقط الأصلان فيهما بالمعارضة وينجز التكليف ويجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح وطرفه ولا أثر للعلم بالملاقاة بعد تنجز التكليف بالعلم الأول فإنّ العلم بالملاقاة وإن كان يوجب علماً اجمالياً بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم بالنسبة إلى الطرف الآخر لتنجّز التكليف فيه بمنجز سابق وهو العلم الأول فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل أعني أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر لو لم يعارض مع أصالة الحلية في عدل الملاقي بالفتح وإلّا فيجب الاحتياط.

قال في مصباح الأُصول وأمّا ما قلناه في الدورة السابقة من أنّ مدار التنجيز في صورة التبدل إنّما هو العلم الثاني وإن كان صحيحاً في نفسه فإنّا إذا علمنا اجمالاً بنجاسة القباء أو القميص ثمّ تبدل علمنا بالعلم الإجمالي بنجاسة القباء أو العباء مثلاً كان مدار التنجيز هو العلم الثاني لا محالة فيجب الاجتناب عن القباء والعباء لا عن القباء وا القميص إلّا أنّ المقام ليس من قبيل التبدل بل من قبيل انضمام العلم إلى العلم فإنّا نعلم أوّلاً بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر ثمّ بعد العلم بالملاقاة كان العلم الإجمالي الاول باقياً بحاله ولم يتبدل غاية الأمر أنّه انضم إليه علم آخر وهو العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر والعلم الثاني ممّا لا يترتب عليه التنجيز لتنجّز التكليف في أحد طرفيه بمنجز سابق وهو العلم الأول فيجري الأصل في طرفه الآخر بلامعارض وهو الملاقي بالكسر(١).

**المسألة الثانية:** أنّه لو حصل للأصل الجاري في هذا الملاقي بالكسر أصل آخر في مرتبته بحيث يحصل المعارضة بينهما كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر في هذه الصورة يحصل العلم الإجمالي بوجود النجاسة في هذا الملاقي بالكسر أو في ذلك الملاقي بالكسر والأصل الجاري في كلّ واحد يعارض الأصل الجاري في الآخر ومع المعارضة والتساقط يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي وهو وجوب الاحتياط كما لا يخفى.

**المسألة الثالثة:** هي ما إذا حصلت الملاقاة والعلم بها ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة

(١) مصباح الأصول /ج ٢، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر أو بنجاسة الطرف الآخر ففي هذه الصورة قال في الكفاية يجب الاجتناب عنهما ضرورة أنّه حينئذٍ نعلم اجمالاً إما بنجاسة الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر أو بنجاسة الآخر فيتجدّد التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنين(١).

بل الأمر كذلك مع تقارن العلم بالملاقاة مع العلم بالنجاسة كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر في تلك الحال أي في حال علمنا بكون الثوب في الإناء.

ودعوى: أنّ الأصل الجاري في الملاقي بالكسر متأخر رتبة عن الأصل الجاري في الملاقي بالفتح إذ الشك في نجاسة الملاقي بالكسر ناش عن الشك في نجاسة مالاقاه ولا تصل النوبة إلى جريان الأصل في الملاقي إلّا بعد سقوط الأصل فيمالاقاه وبعد سقوطه للمعارضة بينه وبين الأصل في الطرف الآخر يجري الأصل في الملاقي بالكسر بلامعارض فيحكم بالطهارة.

مندفعة: بما مرّ من أنّ الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدلة اعتبار الأُصول عن افادة ذلك لاختصاصها بالأصل المخالف.

هذا مضافاً إلى ما أفاده السيّد المحقّق الخوئي﵀ من أنّ الأصل الجاري في الملاقي بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجاري في الطرف الآخر كما أنّ الأصل الجاري في الملاقي بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل في الملاقي بالفتح وجريانه في الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل في الملاقي بالكسر وجريانه في الطرف الآخر وبالنتيجة تسقط الأُصول ويكون العلم الإجمالي منجّزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر والطرف الآخر(٢).

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٢٧.
(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤١٧.

ودعوى: أنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضاً لا محالة مدفوعة كما في مصباح الأصول بأنّ ذلك إنّما يتم في التقدم والتأخر من حيث الزمان أو من حيث الشرف دون التقدم والتأخر من حيث الرتبة لأنّ تأخر شيء عن أحد المتساويين لا يقتضي تأخره عن الآخر أيضاً فإنّ وجود المعلول متأخر عن وجود علته وليس متأخراً عن عدمها مع أنّ وجود العلة وعدمها في رتبة واحدة لأنّه ليس بينهما علية ومعلولية ويعبر عن عدم العلية والمعلولية بين شيئين بوحدة الرتبة.

وبعبارة أخرى المتقدم والمتأخر الرتبي عبارة عن كون المتأخر ناشئا من المتقدم ومعلولاً له وكون شيء ناشئاً عن أحد المتساويين في الرتبة ومعلولا له لا يقتضي كونه ناشئاً من الآخر ومعلولاله أيضاً.

مضافاً إلى أنّ التقدم والتأخر الرتبي إنّما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية لأنّها مترتبة على الوجودات الخارجية التي تدور مدار التقدم والتأخر الزماني دون الرتبي(١).

ولعلّه لذا قال في تسديد الأصول من أنّ سرّ تقدم الأصل السببي ليس مجرد تأخر رتبة الشك المسببي فإنّ الأحكام الشرعية قد تعلقت وترتبت على الموضوعات بوجودها الخارجي ولادخل لترتبها في الموضوعية أصلاً فالسبب والمسبب إذا كانا معينين في الوجود يعمهما دليل الحكم في عرض واحد إلى أن قال:

بل الوجه الوجيه لتقدم الأصل السببي في الغالب أنّ الأصل السببي ينقح موضوع الأمارة ومدلول الأمارة والدليل بعمومه أو اطلاقه ينطبق على ذلك الموضوع المنقح فيرفع الشك عن حكمه فلذلك تكون الأمارة حاكمة على الأصل الحكمي الجاري في المسبب مثلاً إذا غسل المتنجس بماء مشكوك الطهارة فقاعدة الطهارة تجري في الماء ويحكم عليه بأنّه طاهر ثمّ إنّ عموم أو إطلاق الدليل الدال على أنّ الماء الطاهر يطهر ما يغسل به ينطبق عليه

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٤١٨.

ويرفع الشك عن نجاسة المتنجس المغسول به وهذا في الحقيقة من تقدم الأمارة على الأصل غاية الأمر ببركة الأصل السببي إلّا أنّ التنقيح المذكور فيما إذا كان الأصل السببي جارياً وها هنا يوجب العلم الإجمالي بالتكليف تنجز التكليف المعلوم اجمالاً الموجود في أحد الطرفين ويمنع عن جريان أصالة الطهارة فأصالة الطهارة لو فرض أنّها حاكمة إلّا أنّها لا تجري أصلاً والعلم الإجمالي المذكور كما يمنع عن جريانها فلا تجري في نفس الطرفين كذلك يمنع عن جريانها في الملاقي بالكسر أيضاً بعد أن كان هو أيضاً من أطراف العلم الإجمالي كما عرفت[١].

ثمّ لا فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالإجمال بوجوده الواقعي سابقاً على زمان الملاقاة كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الاثنين كان نجساً يوم الخميس ولاق أحدهما ثوب يوم الجمعة وبين أن يكون زمانهما متحداً كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر في تلك الحال أي علمنا بأنّ الثوب في إناء فيه ماء وذلك لما أفاده في مصباح الأُصول من أنّ (النجس) المعلوم بالإجمال في هذه الصورة وإن كان سابقاً بوجوده الواقعي على (زمان) الملاقاة إلّا أنّه مقارن له بوجوده العلمي والتنجيز من آثار العلم بالنجاسة لا من آثار وجودها الواقعي وحيث إنّ العلم الإجمالي (بنجاسة أحد الأطراف) متأخر عن الملاقاة فلا محالة يكون الملاقي بالكسر أيضاً من أطرافه ولا أثر لتقدم المعلوم بالإجمال (بوجوده الواقعي) على الملاقاة واقعاً فإنّا نعلم اجمالاً يوم السبت في المثال المتقدم بأنّ أحد الماءين والثوب نجس أو الماء الآخر وحده فيكون نظير العلم الإجمالي بنجاسة الإناء الكبير أو الإناءين الصغيرين فلا يمكن اجراء الأصل في الملاقي بالكسر كما في الصورة الثانية فيجب الاجتناب عنه أيضاً[٢].

**المسألة الرابعة**: هي ما إذا علم بالملاقاة ثمّ علم اجمالاً بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف

---

(١) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤١٩.

الآخر ولكنّ كان الملاقي بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء فإنّه حينئذٍ تقع المعارضة بين جريان الأصل في الملاقي بالكسر وجريانه في الطرف الآخر ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما وأمّا الملاقي بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فإنّه لا يترتب عليه أثر فعلي ويعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملي فعلي فإذا رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقي بالفتح في هذا الفرض حال الملاقي بالكسر في المسألة الأولىٰ من حيث كون الشك فيه شكاً في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل وهذا هو الذي ذهب إليه في الكفاية.

وأورد عليه في مصباح الأُصول بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلي والمقام كذلك فإنّ الملاقى بالفتح وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلّا أنّه يترتب على جريان أصالة الطهارة فيه أثر فعلي وهو الحكم بطهارة ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء أو عن تحت القدرة غير مانع من جريان الأصل إلى أن قال إلّا أنّ العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل في كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما وأمّا الملاقي بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه على التفصيل الذي تقدم في المسائل الثلاث وملخصه أنّه إن كان العلم بالملاقاة بعد العلم الإجمالي فلا مانع من جريان الأصل فيه كما في المسألة الأُولى وإن كان قبله فالعلم الإجمالي مانع عن جريان الأصل فيه (ويجب الاحتياط فيه) وكلام صاحب الكفاية ﷺ مفروض على الثاني فراجع[1] ولا يخفى عليك أن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح أو نجاسة الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء وكون الخطاب فيه مستهجناً لا يكون منجّزاً فاذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً لا يمنع عن الرجوع إلى الأصل في الملاقى بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء وأمّا الملاقي بالكسر في الفرض المذكور أي العلم

(١) مصباح الأُصول /ج ٢، ص ٤٢٣

بالملاقاة قبل العلم بالنجاسة فهو من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة وهو مانع من جريان الأصل فيه ويجب الاحتياط فيه كما لا يخفى فمختار صاحب الكفاية هو الأقوى.

**المسألة الخامسة:** هي ما لو تعلّق العلم الإجمالي أوّلاً بنجاسة الملاقي بالكسر أو شيء آخر ثمّ حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو ذلك الشيء قبل الملاقاة كما لو علم يوم السبت اجمالاً بنجاسة الثوب أو الإناء الكبير ثمّ علم يوم الأحد بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير يوم الجمعة وبملاقاة الثوب للإناء الصغير في ذلك اليوم.

ذهب في الكفاية في هذه الصورة إلى وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح بدعوى أنّ حال الملاقي بالفتح في هذه الصورة حال الملاقي بالكسر في الصورة الأُولى في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي وأنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا اجمالاً ولا تفصيلاً[1].

ودعوى: أنّ التنجيز يدور مدار العلم الإجمالي حدوثاً وبقاء فالعلم الإجمالي الحادث يوم السبت في المثال وإن أوجب تنجز التكليف بالنسبة إلى الثوب والإناء الكبير إلّا أنّه بعد حدوث العلم الإجمالي يوم الأحد بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير ينحل العلم الأول بالثاني فيكون الشك في نجاسة الثوب شكاً في حدوث نجاسة أخرى غير ما هو معلوم اجمالاً فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقي بالكسر لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي بقاء.

مندفعة: بما أفاده في مصباح الأُصول من عدم الانحلال لأنّ الملاقي بالكسر وهو الثوب في مفروض المثال لم يخرج من أطراف العلم الإجمالي الثاني إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاة مقارناً لحدوث العلم الإجمالي الثاني فيكون العلم الإجمالي بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير في مفروض المثال علماً اجمالياً بنجاسة الثوب والإناء الصغير أو الإناء الكبير غاية الأمر أنّ الشك في نجاسة الثوب ناشئ من الشك في نجاسة الإناء الصغير وهو لا يوجب خروج الثوب عن أطراف العلم الإجمالي الثاني بعد كون العلم بالملاقاة حادثاً حين حدوث

---

(١) الكفاية /ج ٢، ص ٢٢٧.

العلم الاجمالي الثاني وحيث إنّ التكليف بالنسبة إلى الاناء الكبير قد تنجز بالعلم الاجمالي الاول ولا مجال لجريان الأصل فيه فيجري الأصل في الاناء الصغير (و هو الملاقي بالفتح) بلامعارض.

وبعبارة أخرى وبعد تنجز التكليف في الإناء الكبير والثوب لا أثر للعلم الثاني بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير لكون التكليف في الإناء الكبير منجّزاً بالعلم الأول فلا أثر للعلم الثاني بالنسبة إليه فيجري الأصل في الإناء الصغير بلامعارض فيكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الإناء الكبير والثوب وهو الملاقي بالكسر دون الإناء الصغير وهو الملاقي بالفتح(١). ففي هذه الصورة يجب الاحتياط في الملاقي بالكسر والطرف وهو الإناء الكبير دون الملاقي بالفتح وهو الإناء الصغير.

فتحصّل: إلى حدّ الآن أنّ في المسألة الأولى وهي أن يحصل العلم بالملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين لا يجب الاحتياط عن الملاقي بالكسر مطلقاً أو في صورة عدم كون الطرف الآخر الذي هو عدل للملاقي بالفتح مجرى لأصل طولي سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثمّ لاقى أحدهما شيء آخر بخلاف ما اذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب والماء ثمّ لاقى الثوب شيء آخر فإنّ الأصل في الملاقي بالكسر يعارض الأصل في العدل المذكور فيجب الاحتياط في الملاقي بالكسر حينئذٍ على ما ذهب إليه في مصباح الأصول وأنّ في المسألة الثانية وهي أن يكون لكل طرف ما يلاقيه فالأصل في كلّ واحد من الملاقي معارض مع الأصل الجاري في الملاقي الآخر وبعد التعارض والسقوط يجب الاحتياط فيهما للعلم الإجمالي بوجود النجاسة.

وأنّ في المسألة الثالثة وهي أن يكون الملاقاة والعلم بها قبل العلم بنجاسة الملاقي بالفتح وطرفه ففي هذه الصورة يجب الاحتياط عن الملاقي بالكسر والملاقي بالفتح وطرفه وأنّ في المسألة الرابعة والموضوع فيها هو الموضوع في المسألة الثالثة ولكنّ كان الملاقي بالفتح حين

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٥.

حدوث العلم الإجمالي بالنجاسة خارجاً عن محلّ الابتلاء فيعارض الأصل في الملاقي بالكسر مع الأصل الجاري في الطرف الآخر ويسقطان فيجب الاحتياط عنهما دون الملاقي بالفتح فإنّ العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة طرفه لا يوجب التنجيز لخروجه عن محلّ الابتلاء ومعه يؤخذ بالأصل في جانب الملاقي بالفتح بلا معارض وأنّ في المسألة الخامسة وهي ما إذا تعلّق العلم الإجمالي بنجاسة الثوب الملاقي بالكسر أو شيئ آخر كالإناء الكبير ثم حدث بعد ذلك علم آخر بنجاسة شيئ آخر مذكور وهو الإناء الكبير أو شيئ ثالث كالإناء الصغير مع العلم بالملاقاة بين الثوب والإناء الصغير فالعلم الثاني لا يكون منجّزاً بالنسبة إلى شيئ ثالث وهو الإناء الصغير لكون التكليف في الإناء الكبير منجّزاً بالعلم الأول فلا أثر للعلم الثاني بالنسبة إليه ومعه فيجرى الأصل في الإناء الصغير بلا معارض ويكون النتيجة هو وجوب الاجتناب عن الإناء الكبير والملاقي بالكسر وهو الثوب دون الإناء الصغير وهو الملاقي بالفتح والله هو العالم.

# الخلاصة:

الفصل الثالث في أصالة الاشتغال إذا كان الشك في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف من الايجاب أو التحريم وأمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهة تردّد المعلوم بين المبتائنين كتردد الواجب بين كونه جمعة أو ظهرا وإما يكون من جهة تردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد الصلوة بين فاقد السورة و واجدها وعليه فالكلام يقع في مقامين:

**المقام الأوّل:** في الشك في المكلّف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط عند دوران الأمر بين المتبائنين.

ومثاله أن يعلم بوجوب أحد الشيئين أو بحرمة أحدهما أو أن يعلم بوجوب فعل امر أو ترك آخر مع امكان الاحتياط فيه بفعل هذا و ترك ذاك.

ولافرق في المقام بين كون العلم الإجمالي متعلقاً بأصل التكليف والترديد في النوع وبين كونه متعلقاً ببطلان إحدى الصلاتين في مرحلة الامتثال.

فإن قلنا بجريان الأُصول النافيه في جميع أطراف المعلوم بالاجمال أو بعضها فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في كلتا الصلوتين أو في أحدهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالاصول الجارية عند الشك في أصل التكليف دون الجارية في مرحلة الامتثال.

**يقع البحث في جهات مختلفة:**

**الجهة الأُولى:** في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي في كونه منجّزا للحكم الواقعي ومقتضاه عدم جواز المخالفة و وجوب الموافقة القطعية لأنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي بيان تام و معه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا كلام فيه.

وانما الكلام في أنّه هل يمكن جعل الترخيص عقلاً في مورد العلم الإجمالي أو لا يمكن وعلى فرض الامكان هل ورد ترخيص في ذلك شرعاً أو لا.

وقد تقدم في مبحث القطع أنّ العلم الإجمالي لشوبه بالشك مقتض للتنجيز وليس بعلة تامة ولذلك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعلية الحكم المعلوم بالاجمال.

والوجوه المانعة من قبيل أنّ الترخيص ينافي الحكم الواقعي المعلوم في الاطراف أو ينافي حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالاجمال أو يكون الترخيص ترخيصا في المعصية وهو قبيح أو ظلم ونحوه.

ممنوعة لأنّها متفرعة على بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الفعلية والتنجيز كما إذا تعلّق العلم التفصيلي بها وأمّا مع شوب العلم الإجمالي بالشك أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالاجمال جمعا بينه وبين أدلّة الترخيص لمصلحة التسهيل أو غيره كما يرفع اليد عن الأحكام الواقعية في موارد الشبهات البدويّة أو الأحكام الظاهرية جمعا بينها وبين أدلّة الترخيص أو بين الأحكام الظاهرية.

ودعوى لزوم نقض الغرض مندفعة بأنّ الحكم الواقعي لا يختص بأطراف المعلوم بالاجمال بل يشمل غيرها ومع شموله لغيرها لا يلزم اللغوية ولا يلزم نقض الغرض لكفاية ذلك في كونه موجباً لجعل الداعي بالنسبة إلى من علم به بالتفصيل والأحكام مجعولة على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

نعم لو كان الحكم الواقعي فعليّا من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه لما

جاز الترخيص بالنسبة اليه ولو لم يكن في أطراف المعلوم بالاجمال كالشبهات البدوية.

لا يقال: إنّ الإذن الشرعي في كلا المشتبهين يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع وهو ممّا يشهد الاتفاق والنصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحة) حيث إنّ مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

لأنّا نقول: ليس معنى الترخيص عدم الحكم في متن الواقع حتّى يكون الاتفاق والنص على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبة إليه كجعل العذر بالنسبة إلى الحكم الواقعي في موارد الشبهات البدوية والأحكام الظاهرية ومن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم في متن الواقع في موارد الشبهات البدوية والأحكام الظاهرية لاشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية.

لا يقال: إنّ الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة.

وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة.

لأنّا نقول: إنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة حكم تعليقي منوط بما إذا لم يرخص الشارع في حكمه من باب التسهيل وعليه فبعد العلم بالترخيص الشرعي وجعل العذر فلاحكم للعقل بالقبح ولا بالعقوبة على الحكم الواقعي ولا يلزم منه ترخيص في المعصية وذلك لما عرفت من شوب العلم الإجمالي بالشك فإنّه يوجب إمكان جعل العذر في أطرافه وعليه فلا يقاس العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي.

لا يقال: لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في المنجزية لأنّ الإجمال إنّما هو في الخصوصيات ولا دخل لها فيما يدخل في العهدة وتشتغل به الذمة بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنّما هو العلم بالأمر أو النهي الصادرين عن المولى وأمّا خصوصية كونه متعلقاً

بالجمعة أو الظهر فلا دخل لها في المنجزية فالمنجّز هو أصل الإلزام وهو معلوم تفصيلاً ولا إجمال فيه فلا قصور في منجزية العلم الإجمالي.

لأنّا نقول: إنّ العلم بالإلزام حاصل بسبب العلم بأحد النوعين وموقوف على عدم الترخيص الشرعي بالنسبة إلى النوعين وعليه فمع جريان البراءة في النوعين للشك فيهما لا يبق علم بأصل الإلزام هذا مضافاً إلى أنّ حكم العقل بالتنجيز في العلم الإجمالي معلّق على عدم ورود الترخيص ومعه لا حكم للعقل.

فتحصّل أنّ العلم الإجمالي لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلاً عن المخالفة الاحتمالية هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الثبوت وأمّا مقام الإثبات فسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى.

**الجهة الثانية: في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف**

ولا يخفى أنّه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف والمخالفة القطعية يقع الكلام في أنّه هل يمكن الترخيص ثبوتاً بالنسبة إلى بعض الأطراف أولا.

يمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية بعد العلم الإجمالي بثبوت التكليف ولكن حيث إنّ حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي لا ينافي الترخيص في البعض وجعل البدل في طرف آخر فلا إشكال في جواز الترخيص الظاهري بالنسبة إلى بعض الأطراف نعم لو كان المعلوم بالإجمال حكماً فعليّاً من جميع الجهات وجب موافقته قطعاً لأنّ الترخيص في البعض حينئذٍ كالترخيص في جميع الأطراف ولكنّ كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى إقامة الدليل ولا يثبت ذلك إلّا بالنسبة إلى بعض الموارد.

وبالجملة إنّ الترخيص في البعض من دون جعل البدل ينافي ما ذهبوا اليه من امتناع الترخيص في جميع الأطراف لكونه اذنا في المعصيه أو لكونه ظلما في حق المولى أو لكونه

نقضا لغرض المولى لأنّ المحذورات المذكورة باقية على تقدير المصادفة وعدم جعل البدل هذا بخلاف ما إذا كان ذلك مقرونا بجعل البدل وعليه فالترخيص المقرون بجعل البدل بالنسبة إلى بعض الأطراف ممكن ولو على مبنى من ذهب إلى امتناع الترخيص في جميع الأطراف فتحصّل انه لا مانع من جعل الحكم الظاهرى في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

**الجهة الثالثة:** في مقام الإثبات وهو أنّ بعد الفراغ عن إمكان الترخيص في أطراف المعلوم بالاجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأوّل بأمرين أحدهما الأخبار العامة التي تدل على الحلية أو البراءة لكون موضوعها هو المشتبه وهو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال ومن جملتها صحيحة عبدالله بن سنان «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» وغيرها من الأخبار العامة الدالة على الحلية والاباحة.

أورد على هذه الطائفة شيخنا الأعظم بأنّها وأمثالها لا تصلح لذلك لأنّها كما تدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لأنّه أيضاً شيىء علم حرمته (فيتناقض الصدر والذيل من الرواية وتتساقط دلالتها بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي).

فان قلت: إنّ غاية الحلّ معرفة الحرام بشخصه وهذه المعرفة لم تتحقق في المعلوم بالاجمال (بل تحصل بالمعرفة التفصيلية وعليه فالذيل لا يشمل المعلوم بالاجمال فارتفع تناقض الصدر والذيل).

قلت: أمّا قوله كلّ شيء حلال حتّى تعلم انّه حرام بعينه (في صحيحة اخرى) فلا يدلّ على ما ذكرته لان قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير (الذي في قوله انه حرام) جيىء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رايت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية وإلّا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه

الإناءان فإناء زيد شيء علم حرمته بعينه إلى أن قال وأمّا قولهﷺ فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه (في غير هذه الصحيحة) فله ظهور فيما ذكر حيث إنّ قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا أمكنت الإشارة الحسّية إليه وأمّا إناء زيد المشتبه بأناء عمرو في المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الامور المميزة له في الخارج عن إناء عمرو فليس معروفا بشخصه إلى أن قال إلّا أن ابقاء الصحيحة (الاخيرة) على هذا الظهور توجب المنافاة لما دل على حرمة ذالك العنوان المشتبه مثل قولهﷺ اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن في كلاً المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردّد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ صدر الرواية الاولى أما يختص بالعلم الإجمالي أو يعمّه والغاية مختصة بمعرفة تفصيلية لأنّ العلم المأخوذ في الغاية ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك ورافعا له لتعلقه بعين ما تعلّق به الشك كما أنّ الأمر في دليل الاستصحاب كذلك لأنّ العلم الإجمالي لا يكون ناقضاً للشك في الأطراف وإنّما الناقض هو العلم التفصيلي وعليه فيدل الصدر على الحلية في موارد العلم الإجمالي ولا يناقضه الذيل لاختصاصه بالعلم التفصيلي هذا مضافاً إلى أنّ الدليل الدال على الحلية والاباحة غير منحصر فيما مشتمل على تلك الغاية كما اعترف الشيخ نفسه فمع فرض اجمال هذه الرواية المذيله بالذيل المذكور لامانع من التمسك بغيرها ممّا لا اجمال وظاهر في المعرفة التفصيلية كالرواية الثانية.

وأمّا منافاة ابقاء الصحيحة على هذا الظهور لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قولهﷺ اجتنب عن الخمر فقد تقدم الجواب عنه بمثل الجواب في الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فإنّ مخالفة الحكم الظاهرى لا توجب ارتفاع الأحكام الواقعية بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعية عن الفعلية.

ومن جملة الاحاديث العامة الدالة على البراءة حديث الرفع أي قولهﷺ «رفع ما

لايعلمون» بدعوى أنّ مصداق مالايعلمون في حديث الرفع هو الحكم الالزامى المجهول إذ هو الأمر الواقعى الذي يكون فيه ثقل على الأمة فهذا الحكم الالزامى سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية يكون مجهولاً ومرفوعاً بالحديث الدال على الرفع ومقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءة عن التكليف والحكم بالبراءة في أطراف العلم الإجمالي أيضاً.

يشكل ذلك بأنّه يمكن دعوى الانصراف بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي ولو بملاحظة أنّ شمولها يعدّ عرفاً إذنا في المعصية لحكم العرف بتنجيز المعلوم بالاجمال وأُجيب عنه بأنّ حكم العقل بتنجيز المعلوم بالاجمال تعليق لا تنجيزى ومعه فالانصراف بدوي.

لا يقال: إنّ حديث الرفع لا يشمل أطراف المعلوم بالاجمال لأنّ المقصود من العلم في قوله ﷺ «رفع ما لا يعلمون» هو الحجة وحكم العقل بلزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال حجة بل الدليل الدال على التكليف حجة على تنجيز التكليف في كلّ واحد من الأطراف.

لأنّا نقول: حكم العقل بلزوم التنجيز تعليقي ومع حديث الرفع لا مورد للحكم العقلي حتّى يكون حجة والدليل الدال على التكليف أيضاً لا يكون حجة بالنسبة إلى خصوص كلّ واحد من الاطراف ومجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كلّ واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم ومخالفة الترخيص مع الدليل الدال على التكليف كمخالفة الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية.

ودعوى: أنّ المانع بحسب الحقيقة اثباتي لا ثبوتى كما يظهر ذلك بمراجعة الفهم العرفي والارتكاز العقلائى فانه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهرى في تمام الأطراف ويرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكنا عقلاً. هذا مضافاً إلى أنّ المنساق عرفاً من قوله ﷺ «رفع ما لا يعلمون» أنّه كان بصدد الترخيص في قبال الاغراض الالزامية غير المعلومة لا المتيقنة.

مندفعة: بأنّ المناقضة بدوي اذ مع الالتفات إلى أنّ التنجيز تعليق في المعلوم بالاجمال ويرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضاً كما أنّ الاغراض في موارد الشبهات الحكمية البدوية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية ايضاً الالزامية ومع ذالك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالاغراض الترخيصية.

هذا مضافاً إلى أنّ مصداق «مالا يعلمون» في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالاجمال هو الحكم الالزامي وهو غير معلوم ومصب الحكم بالرفع هو شخص هذه المصاديق الغير المعلومة لا أمر انتزاعي عقلي وهو عنوان أحدهما ولا المصداق الواقعي فإنّه ليس شيئا آخر وراء الأطراف وعليه فالترخيص ليس إلّا في قبال الاغراض الالزاميّة غير المعلومة هذا كلّه بالنسبة إلى عمومات الترخيص فانقدح أنّه لا مانع من شمول عمومات الترخيص لأطراف المعلوم بالاجمال.

ثانيها هي الأخبار الخاصة التي يستدل بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي.

منها: صحيحة أبي بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانة والسرقة قال لا إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره فأمّا السرقة بعينها فلا... الحديث.

بدعوى أنّ مورد السئوال شراء الخيانة والسرقة فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر في جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالإجمال.

ويمكن أن يقال: إنّ غاية ما تدل عليه الرواية هو جواز اشتراء شيء من أموال من يكون في أمواله حرام لاشراء جميع أمواله فما يؤخذ من البايع محتمل الحرمة ولا علم بحرمته والعلم بحرمته أو غيره من أموال البائع وإن كان موجوداً ولكنّ غير مورد الشراء خارج عن مورد الابتلاء.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال أتى رجل أبي فقال إنّي ورثت مالا وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربو وقد أعرف أنّ فيه ربا وأستيقن ذلك وليس بطيب لى حلاله لحال علمي فيه وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا لا يحل

أكله فقال أبو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك وإن كان مختلطا فكله هنيئاً مرئياً فإنّ المال مالك واجتنب ما كان يضع صاحبه الحديث وإلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ اختلاط الربا المحرم الحلال يوجب حلية جميع الأطراف أُجيب عنه بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا بمال حلال في يد المرابي ثم انتقل منه بالارث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث وماله ويأكله هنيئاً مرئياً ولا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعية مشروطاً بشرط فلامحالة ترتفع بفقدان شرطها فلا ربط لهذه الأخبار بما نحن فيه وهي اجنبية عن المقام.

ومنها: موثقة سماعة قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق به ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول إنّ الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبدالله عليه السلام إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكنّ الحسنة تحطّ الخطيئة ثم قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلط جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس.

بدعوى دلالتها على أنّ الاختلاط موجب لجواز التصرف في الجميع.

وأُجيب عنه بحملها على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ولكنهما لا يساعدان ظاهر الرواية إذ حمله على حرام خاصّ لاشاهد له كما أنّ حمله على ارتكاب البعض ينافي الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربما تحمل الرواية على ارادة وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف.

ولكنّه مدفوع بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أن يكون النسخة أصاب مالاً من عمال بني امية كما نقله الشيخ الأعظم في فرائده وإلا فالمال مقابل لعمله لهم ويكون حراماً إذا وقع في يد الرجل العامل والخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال ولا محالة يكون في يد المتصرف نفسه.

ولم نجد في الجوامع الحديثية نسخة عمال بنى امية لأنّ في المستطرفات عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان وفي نسخة الكافى المصححة بتصحيح الشهيد الثانى عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية وفي التهذيب عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية.

ولم ينقل في الوسائل غير ما في نسخة الكافى والتهذيب وعليه فلا موجب لذلك الحمل وأمّا حمل الرواية على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام ولا صاحبه فيجب فيه الخمس ويحل الباقى ففيه أنّه خلاف الظاهر لعدم تقييد سؤال السائل بما إذا لم يعرف قدر الحرام ولم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس.

نعم الايراد الوارد على الرواية هو أنّها في موردها لم تكن معمولا بها فلا حجة فيها أصلاً وفي قبال تلك الروايات عمومها وخصوصها أخبار خاصّة تدل على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال ومقتضى القاعدة لو لم تتم الأخبار الخاصة هو تخصيص العمومات بها وعلى فرض تمامية الأخبار الخاصة المتقدمة يقع التعارض تلك الأخبار مع الأخبار الخاصة الآتية الدالة على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال وحيث إنّ الرجحان مع الأخبار الخاصة الآتية كانت النتيجة تخصيص العمومات بها أيضاً.

واليك الأخبار الخاصة الدالة على وجوب الإحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال.

منها صحيحة زرارة قال في ضمن أسئلته قلت (في مورد جريان الاستصحاب) فإنّي لم أكن رايت موضعه (أي موضع الدم في ثوبي) وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله وتعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى يكون على يقين من طهارتك الحديث.

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابى لو كان جارياً في جميع الأطراف وصار الحكم الواقعي ساقطا عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالغسل والإعادة مورد لجريان استصحاب الطهارة في الأطراف المحتملة لإصالة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحة بارتكاب جميع الأطراف دفعة وبالشبهة المحصورة التحريمية وعليه فيرفع اليد عن العمومات الدالة على الترخيص في أطراف المعلوم بالاجمال بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يجوز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة التحريمية.

ومنها: موثقة عمار الساباطى عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدرى أيّهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعا ويتيمم ونحوها موثقة سماعة.

بدعوى أنّ في الأمر باراقتهما دلالة على أنّه لا ينتفع بشيء منهما ولو في الشرب وغيره وعليه لزم الاحتياط التام بالنسبة إلى جميع الأطراف ولكنّ تختص هذه الرواية أيضاً بالشبهة التحريمية ولو كان خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء موجباً لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السلام باراقة أحد إناءين وحكم بطهارة الآخر.

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام «قال سألته عن المنيّ يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفي عليك مكانه فاغسله كلّه» مع أنّ الأصل يجرى في كلّ طرف.

ومنها: صحيحة صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا قال الصدوق رحمه الله يعني على الانفراد.

بتقريب أنّه لو لم يكن الحكم الشرعي هو وجوب الاحتياط في الأطراف لجرت أصالة الطهارة أو استصحابها في كلّ واحد من الثوبين ولاكتفى بصلاة واحدة في واحد منهما ولم يحتج إلى التكرار.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «في حديث في المني يصيب الثوب فإن عرفت مكانه فاغسله وإن خفي عليك فاغسله كلّه».

ومنها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن علي بن اسباط عن غير واحد من أصحابنا

عن أبي عبدالله عليه السلام «قال من نسي من صلاة يومه واحدة ولم يدر أيّ صلاة هي صلى ركعتين وثلاثاً وأربعاً».

ونحوه ما رواه البرقي باسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل ابوعبدالله عليه السلام «عن رجل نسي من الصلوات لا يدرى أيتها هي قال يصلى ثلاثة واربعة وركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعا وإن كانت المغرب أو الغداة فقد صلّى».

فهذه الطائفة من الأخبار تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الوجوبية من قضاء الصلوات.

وبالجملة إنّ الأخبار الخاصة تدلّ على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالاجمال في الشبهات المحصورة من الوجوبية والتحريمة.

ومقتضى الجمع بينها وبين العمومات الدالة على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار.

نعم أنّ مورد هذه النصوص الخاصة هو شبهة القليل في القليل في الشبهات التحريمة الفعلية غير التدريجية أو الوجوبية العبادية فالتعدى عن مورد هذه النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالاجمال ولو كانت شبهة القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو من الامور التدريجية أو من الامور غير العبادية مشكل بل يقتصر على مورد هذه الأخبار ويرجع في غيرها إلى عمومات الحليّة والاباحة.

ولذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الاجمالي في من شك في وصوله إلى حد الترخص وعدمه عند الشروع في السفر فصلّى تماما عند خروجه عن البلد وشك في وصوله إلى حد الترخص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّى قصرا فإنّه وإن علم ببطلان إحدى صلاتيه ولكنّ أمكن له التمسك بالعمومات الدالة على رفع التكليف أو بعموم أدلّة الاستصحاب خارجاً وراجعاً لاختصاص الأدلّة الخاصة الدالّة على وجوب الاحتياط

بالدفعيات ولا تشمل التدريجيات اللّهمّ إلّا أن يقال لاخصوصية للدفعيات ويتعدى منها إلى غيرها فتأمل وبالجملة كلّ مورد شك فيه من حيث جواز الارتكاب وعدمه يمكن الرجوع إلى عموم أدلّة الاباحة أو البراءة.

## حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالإجمال

ولا يخفى أنّ الأمارات إمّا جارية في كلّ واحد من الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين وقامت البينة على طهارة أحدهما المعين وقامت بينة اخرى على طهارة الآخر فتقع المعارضة بينهما للعم الإجمالي بنجاسة أحدهما ومع المعارضة تسقطان عن الحجية كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات وبقى وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الأطراف.

وإمّا جارية في بعض الأطراف كما إذا قامت البينة على طهارة أحدهما المعين فقط فالعلم الإجمالي ينحلّ حكما فإن كان مفاد البينة هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البينة طاهر ولازم البينة أنّ النجس في طرف آخر فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البينة.

وإن كان مفاد البينة هو تعيين النجس فما قامت عليه البينة نجس ولازمها هو طهارة الآخر.

فتحصّل ممّا تقدم أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلى منجز ولكنّ ذلك التنجيز في العلم الإجمالي معلق على عدم الترخيص الظاهرى لكونه مشوبا بالشك بخلاف التنجيز في العلم التفصيلي فانه لا يكون معلقا وعليه فالترخيص في أطراف العلم الإجمالي ممكن بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلاً عن المخالفة الاحتمالية والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأدلة هو عدم جواز

الترخيص في المخالفة الاحتمالية فضلاً عن المخالفة القطعية فيجب الاحتياط التام في أطراف الشبهة المحصورة التي تكون أطرافها محلّ الابتلاء.

ولا فرق فيه بين أن يكون المعلوم بالاجمال من نوع واحد كالعلم بوجوب هذا أو ذاك أو من نوعين كالعلم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر كما لا تفاوت فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالي علما وجدانيا أو علما تعبديا كما إذا قامت البينة الشرعية على نجاسة أحد الكاسين.

وأمّا الشبهة غير المحصورة أو غير المبتلى بها فلا مانع من التمسك بالأدلة العامة الدالة على البراءة فيها فتدبّر جيّدا.

## تنبيهات:

التنبيه الاوّل: في أنّه لا فرق في حكم العقل بوجوب الاحتياط بين الامور الدفعية والتدريجية لعدم التفاوت في حكمه بوجوب الاحتياط بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجباً مطلقاً أو واجباً معلقاً بناء على ما قرّر في محله من فعليّة الوجوب في الواجب المعلّق واستقبالية زمان الواجب وهذا واضح.

وأمّا بناء على عدم تصور الواجب المعلّق وحصر الواجب في المطلق والمشروط فإن كان الواجب مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد فإن لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلا علم بالتكليف الفعلي ومعه فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الاصول في الأطراف وإن علم بحصول الشرط في وقته فهو عند العقلاء كالواجب المطلق في الحكم لكفاية كون التكليف في ظرف وجوده فعليّا ومعلوماً عند العقلاء للحكم بالتنجيز ومعه فلا مجال للاصول.

فتحصّل أنه لا فرق في وجوب الاحتياط في الأطراف بين الفعليات والتدريجيات سواء قلنا بثنائية الواجب أي المطلق والمشروط أو بثلاثية الواجب أي المطلق والمعلق والمشروط لفعليّة الوجوب في المطلق والمعلق ولقيام بناء العقلاء في الواجب المشروط على الاحتياط.

هذا كلّه بالنسبة إلى القاعدة العقلية وبناء العقلاء وعدم ملاحظة الأدلة الشرعية وأمّا مع ملاحظة أدلّة البراءة الشرعية فقد عرفت أنّها بعمومها وخصوصها تدلّ على البراءة حتّى في أطراف المعلوم بالاجمال ويمكن الأخذ بها والجمع بينها وبين المعلوم بالاجمال بحمل المعلوم على غير الفعلي كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية نعم يمنع عن ذلك الأدلة الخاصّة الدالة على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالاجمال من دون فرق بين الشبهة التحريمية وبين الشبهة الوجوبية إلّا أنّ الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط مختصة بغير التدريجيات وعليه فالتدريجيات تبقى تحت عمومات البراءة.

ويترتب عليه وجوب التمام على من أراد المسافرة والخروج عن البلد عند الشك في وصوله إلى حد الترخص لاستصحاب كونه في البلد و وجوب القصر على المسافر الذي أراد البلد وشك في وصوله إلى حدّ الترخص لاستصحاب كونه في السفر فوجب عليه اتيان الصلاة قصراً وإن علمنا اجمالاً بمخالفة احدهما للواقع ولا حاجة إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية اللّهمّ إلّا أن يقال بالغاء الخصوصية وعدم الفرق بين الفعليات والتدريجيات فحينئذ لا يترك الاحتياط في التدريجيات فلا تغفل.

**التنبيه الثاني:** في موارد جواز الرجوع وعدمه إلى الأصل الطولي قال في مصباح الاصول إنّ الأصل الجاري في أحد طرفي العلم الإجمالي إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجاري في الطرف الآخر أو يكون مغايراً له وعلى الأوّل إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصا بجريان الأصل الطولي فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه أقسام ثلثة:

أمّا القسم الأوّل وهو ما كان الأصل الجاري في طرف من سنخ الجاري في الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولي كما إذا علم بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجاري في كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي هو أصالة الطهارة ولا اشكال في سقوطها وعدم جريانها في كلّ الطرفين لما تقدم فلا يجوز التوضي بالماء ولا لبس الثوب في الصلاة إلّا أنّ العلم بالنجاسة لا أثر له في حرمة لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم

التفصيلي بالنجاسة فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة والحلية لاحتمال نجاسته.

فهل تجرى فيه أصالة الحلّ أو تسقط بالعلم الإجمالي كسقوط أصالة الطهارة وجهان: ذهب المحقّق النائيني‌ﷺ إلى سقوطها للمعارضة بالأصل الجاري في الطرف الآخر وإن كان واحدا فالتزم بعدم جواز شرب الماء في المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه ولكنّ التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصالة الطهارة في الطرف الآخر.

وذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلّا بعد تساقط الاصول في أطرافه فإذا كان الأصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهارة في المثال المذكور فلا مناص من القول بعدم شموله لكلاً الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية ولأحدهما لأنّه ترجيح بلامرجح.

وأمّا الأصل الطولي المختص بأحد الطرفين فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به إذلا يلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر انتهى موضع الحاجة.

يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره في القسم الأوّل مبني على المشهور من تقدم الأصل السببي على المسببّي حتّى في الموافق فإنّ أصالة الحلية حينئذٍ تكون محكومة بالنسبة إلى أصالة الطهارة لأنّ الشك في الحلية وعدمها مسبّب عن الشك في طهارة الماء وعدمه فإذا حكم فيه بالطهارة لا مجال للشك في الحلية تعبّدا وعليه ففي مفروض المسألة يجوز شرب الماء بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين بالمعارضة وجريان الأصل المحكوم وهو أصالة الحليّة في شرب الماء.

وأمّا بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الأُصول لا نظر لها عند الاعتبار إلّا إلى مخالفها فأصالة الحليّة كأصالة الطهارة ساقطة بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الطرف المقابل ومع سقوطها فاللازم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالي.

ثم قال السيّد المحقّق الخوئي‌ﷺ أمّا القسم الثاني وهو ما إذا كان الأصل الجاري في كلّ طرف من سنخ الأصل الجاري في طرف الآخر مع عدم اختصاص احدهما بأصل طولي

فلاينبغى الشك في عدم جريان الأصل في شيء منها.

وهذا القسم يتحقّق في موردين أحدهما: ماإذالم يكن لشيء من الطرفين أصل طولي كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين فإنّ الأصل الجاري في كلّ منها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي هى أصالة الطهارة فتسقط فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولي مشتركا فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين فإنّ الأصل الجاري في كلّ منهما ابتداء هى أصالة الطهارة وبعد سقوطهما تصل النوبة إلى أصالة الحلّ في الطرفين والعلم الإجمالي كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد وهو كون جريان الأصل في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصية وفي أحدهما ترجيحاً بلامرجح انتهى موضع الحاجة.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره من لزوم الاحتياط سواء لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين لتساقط أصالة الطهارة فالعلم الإجمالي يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركا بينهما كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداء أو الأصلين المحكومين ثانياً تام ولكنّ لا وجه لتقدم سقوط أصالة الطهارة على سقوط أصالة الحلية.

بناء على ما عرفت من عدم دليل على حكومة الأصل الموافق بالنسبة إلى الأصل الموافق ومما ذكر يظهر أن تنظير القسم الاوّل (و هو ما كان الأصل الجاري في طرف من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولي) بسائر الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر وشك في المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع إلى قاعدة الطهارة محلّ تأمل ونظر لوجود الفرق بين المقام وبين سائر الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لأنّ الاستصحاب المخالف في تلك الموارد يمنع عن جريان أصالة الطهارة لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليه

وعليه فأصالة الطهارة وإن كانت جارية مع استصحاب الطهارة ولكنّها مع ملاحظة استصحاب النجاسة المخالف لا تجرى لكونها محكومة لا يرجع إليها الا بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق هذا بخلاف المقام لما عرفت من جريان أصالة الطهارة مع استصحاب الطهارة لموافقتها فتدبّر جيّدا.

**التنبيه الثالث:** في انحلال العلم الإجمالي وعدم تأثيره بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وعدمه.

### والكلام يقع في مقامين:

**المقام الأوّل:** فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين وهو يتصور بصور مختلفة

أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً معه فالظاهر في هذه الصورة عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوع ذلك إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه.

وثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف ولكنّ مدة الفصل بين التكليف وعروض الاضطرار قليلة بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبة إلى التكليف المعلوم ومع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجيز التكليف قبل حدوث الاضطرار وهذه الصورة ملحقة بما اذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً له.

ثالثها: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالي بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففي هذه الصورة اختلفت الآراء والأقوال.

منها: أنّ الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات فيجب الاجتناب عن الطرف غير المضطر اليه وهذا هو المختار.

أورد عليه بأنّ عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعاً فالتكليف محدود شرعاً بحصول الاضطرار إلى متعلقه ومقتضاه هو عدم العلم بثبوت أصل التكليف على كلّ تقدير ومعه ينفي التكليف المشكوك بالأصل ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورة فقد أحد الاطراف لأنّ الفقدان ليس من حدود التلكيف شرعاً.

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدّا شرعيا فلا وجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي ولو بعد الاضطرار بالتكليف المردّد بين المحدود في طرف المضطر اليه بحدّ الاضطرار وبين غير المحدود في الطرف الآخر لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار ومقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين المحدود وغيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

ورابعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المايعين مثلاً ثم علم بأنّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز وبعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

يمكن القول بالثاني مستدلا بأنّ المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لاالتكليف بواقعيته ولو لم يعلم به المكلّف أصلاً فهو حين الاضطرار إمّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن وإمّا شاك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين لعدم المعارضة لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الأجمالي الحادث بعد الاضطرار ممّا لاأثر له لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعا له ودعوى أنّ التكليف الواقعي وإن لم يكن مانعاً من جريان الأصل إلّا أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال في

العلم التفصيلي فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذي اغتسلنا به للجنابة قبل اسبوع مثلاًكان نجساً يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لامن حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي اتى بها مع هذا الغسل ففي المقام أيضاً لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لامن حين انكشافه وعليه فبعد طروّ الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنّه لو كان في الطرف المضطر اليه فقد سقط بالاضطرار ولو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محاله فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال ولا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ البحث يكون في الحكم التكليفي لا الوضعي والعلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعليّة التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأنّ المفروض أنّ المكلّف في تلك الحال إمّا قاطع بعدم التكليف أو شاك في التكليف ومع القطع بالعدم لا معنى لفعلية التكليف في تلك الحال ومع الشك كان مورد جريان البراءة لعدم علمه بالتكليف في تلك الحال ولا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنّه مع العلم بأنّ الطرف المضطر إليه كان محكوما بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعليّا بالنسبة إليه لأنّه حال العلم مضطر اليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلي في الطرف الذي حدث الاضطرار فيه لا قبل الاضطرار ولا بعده فلا مانع من جريان البراءة في الطرف الآخر لاحتمال التكليف في هذا الطرف ولا مجال للاستصحاب أو قاعدة الاشتغال إذ لاعلم بالحكم الفعلي لا قبل الاضطرار ولا بعده حتّى يستصحب أو يجرى فيه قاعدة الاشتغال هذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف فإنّ التكليف فيه معلوم الحدوث ومشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقاء الحكم للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال ثم لا يذهب عليك أنّ الصور المذكورة في الاضطرار تجرى في فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الاكراه عليه وذلك لشمول ما ذكر في صور الاضطرار إلى المعين لصور هذه الموارد أيضاً حرفا بحرف فلا

حاجة إلى الاطالة.

المقام الثاني: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين ذهب الشيخ في هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي معلّلاً بأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمته تفصيلاً وجب الاجتناب عنه والترخيص في بعضها على البدل موجب لاكتفاء الآمر بالاجتناب عن الباقي.

إن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات يدلّ على عدم إرادة الآمر الاجتناب عن الحرام الواقعي وعليه فلا تكليف بما عداه فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت واللازم من الترخيص عدم وجوب تحصيل العلم بالامتثال لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً فيرجع الأمر إلى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الّذي رخصّ الشارع في امتثاله منه وهو الاجتناب عن باقي الأطراف.

وهذا نظير جميع الطرق المجعولة الشرعية للتكاليف الواقعية مع تخلفها أحيانا فان مرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب أو مخيّرا كما في موارد التخيير.

ودعوى: أن الترخيص في بعض الأطراف ينافي العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير ومع عدم اجتماع الترخيص في بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير لا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير مختار المكلّف لرفع اضطراره وهو منتفى بالأصل.

مندفعة: بأنّ الوجه في عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالي أنّ الاضطرار ليس إلى شرب النجس لوضوح أنّ متعلّق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً لا أنّ أحدهما المردّد حرام وأحدهما المردّد مضطر اليه ليقال بأنّ نسبة الاضطرار إلى الحرام وغيره على حد سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنّه لا يقدر على تركهما معا مع القدرة على فعل كلّ منهما وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعي من العلم به والقدرة على متعلقه موجودة فيوثر

العلم أثره وإنّما المكلّف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

فالحرام وهو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتّى لا يمكن التكليف الفعلي فيه بل مورد الاضطرار وعدم التمكن هو ترك جميع أطراف المعلوم بالاجمال فيكتفي بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر ويكون معذوراً في عدم الموافقة القطعية.

نعم يمكن أن يقال ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي بل يكون في عرض الحرام الواقعي عند كونه سابقاً على التكليف ومقارناً معه فنفس الترخيص مع احتمال المصادفة للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعلية على كلّ تقدير إذ لا حرمة فعليّة في طرف يصادف الواقع وعليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوي فلامانع من جريان أصل البراءة فيه.

ولكنّ يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو مقارناً معه أو كان التكليف في الواقع قبل حدوث الاضطرار ولكنّ العلم به يحصل بعد الاضطرار في مدة لم يتمكن من الاتيان به فإنّ مع الاضطرار في هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلي كما فصّل ذلك في الاضطرار إلى المعيّن.

وأمّا إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف ومضى مدة يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ في الاضطرار إلى المعيّن من أنّ المعلوم بالاجمال يدور حينئذٍ بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلّف بتكليف فعلى على كلّ تقدير في هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو في الطرف المقابل حتّى الآن ومقتضى العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير هو وجوب الاحتياط في طرف لم يضطر إلى اتيانه فتحصّل أنّ حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين في التفصيل بين الصور فلا يجب الاحتياط إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو كان مقارناً مع التكليف وكان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار وان كان التكليف في الواقع سابقاً عليه ولكنّ لم يتمكن

من الامتثال في المدة الفاصلة بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطرار بعد تعلّق التكليف والعلم به ومضى مدة يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم في هذه الصور هو وجوب الاحتياط للعم الإجمالي بتعلق تكليف فعلي على كلّ تقدير قبل حدوث الاضطرار من دون فرق بين أن يكون الاضطرار إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

التنبيه الرابع: في اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء وعدمه يمكن القول بالأوّل وتقريبه أنّه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالاجمال ممكنا عقلاً ولكنّ المكلّف غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه وبين إناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً فلا مجال للتكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن منه عقلاً فإنّه غير منجّز والحاصل أنّ النواهى المطلوب فيها حمل المكلّف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهى عنها ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلّا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك أنّ غير المبتلى تارك المنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجة إلى نهيه والتكليف لانقداح الداعى ومع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا يوجب التكليف انقداحا في النفس بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء فيكون مستهجناً.

أورد عليه بأنّ التحقيق أنّ حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختيارى لايعقل أن يكون إلّا جعل الداعى بالامكان لا بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهرا فإنّه خلف إذ المفروض تعلّق التكليف بالفعل الاختيارى فلا شأن له إلّا الدعوة الموجبة لانقداح الارادة في نفس المكلّف لكنّه لا بحيث يوجب اضطراره إلى ارادة الفعل أيضاً لأنّه وإن لم يكن منافياً لتعلق التكليف بالفعل الاختياري لفرض توسط الارادة بين التكليف وفعل المكلّف إلّا أنّه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية حيث إنّه ليس فيها الاضطرار حتّى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً.

ولا معنى للامكان إلّا الذاتي والوقوعي فيجتمع مع الامتناع بالغير أي بسبب حصول العلّة فعلاً أو تركا من قبل نفس المكلّف فإنّ الامتناع بسبب العلة مع عدم امتناع عدم العلّة يجامع الامكان الذاتي والوقوعي.

وفيه: أن جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً فيما لا يبتلى به المكلّف أصلاً مستهجن أيضاً وإن أمكن الابتلاء به عقلاً بالامكان الذاتي أو الوقوعي ودعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفي وحقيقة التكليف مع أنّ الأوامر والنواهي من الارادات التشريعية التي لا تتقدح إلّا بعد حصول مباديها لا وجه لها إذ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطابا حقيقياً مستهجن جداً ومع استهجانه لا يتقدح في نفس المولى الارادة التشريعية.

وبعبارة أُخرى أنّ حقيقة التكليف وإن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً لا بمعنى البعث الفعلي الخارجي ولكنّ لا يكتفى فيه بالامكان الذاتي بل اللازم مضافاً إلى الامكان الذاتي هو أن يكون كذلك بالامكان العرفي وهو لا يكون في غير المبتلى به كما لا يخفى ثم إنّه لا تفاوت في الاستهجان بين أن يكون الخطاب شخصيا أو قانونيا لأنّ الخطابات الكلية القانونية تنحلّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلّ مكلف مخصوص بخطاب خاصّ به وتكليف مستقل متوجه إليه لأنّ القضايا في الخطابات القانونية تكون حقيقية لاطبيعية ومقتضى كون القضايا حقيقية هو الانحلال بالنحو المذكور.

ودعوى: أنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامّة المكلفين والخطاب الشخصي إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز وغير المتمكن عادة أو عقلاً ممّا لا يصح ولكنّ الخطاب الكلي إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه فإنّ الملاك في الاستهجان في الخاصّ هو كون المخاطب غير متمكن وفي العام كون العموم أو الغالب غير متمكن.

والاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العام إنّما يلزم لو علم المتكلم عدم تأثير ذلك الخطاب

العام في كلّ المكلفين وأمّا مع احتمال التأثير في عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلا محيص عن الخطاب العمومي ولا استهجان فيه أصلاً.

مندفعة: بأنّه لا فرق بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية في استهجان الخطاب وتنجيزه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأنّ الأحكام القانونية وإن كانت انشاء واحداً ولكنّها تنحلّ بحكم العقل إلى الخطابات مستقلّة بعدد المكلفين وإن كانت بانشاء واحد و وحدة الانشاء لا تنافي انحلال الخطاب إلى خطابات متعددة وإن كان المدرك هو العقل لأنّ المدرك بالفتح هو الحكم الشرعي ولا يقاس الأحكام القانونية بالاخبار عن القضايا الطبيعية الكليّة كقولهم كلّ نار حارّة لأنّ المقنن أراد بالارادة التشريعية عند المخاطبة مع عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد ولا مقصد له إلّا ذلك وهو قرينة على أنّ خطابه وإن كان واحداً ولكنّه منحلّ إلى خطابات عديدة هذا بخلاف الأخبار المذكور فانه لايكون إلّا الأخبار عن القضية الكلية.

والعقل وإن حكم فيه أيضاً بالتحليل ولكنّ لا يحكم بتعدد الأخبار ولذا لا يكون الكذب فيه إلّا كذباً واحداً.

لا يقال: إنّ الانحلال ممنوع لعدم صحة خطاب العصاة والكفار لعدم انبعاثهم وخطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن.

لأنّا نقول: إنّ الداعي في الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلي كان الأمر كذلك ولكنّ عرفت أنّ الداعي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً وهو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاة بين الامكان الذاتي أو الوقوعي مع الامتناع بالغير.

هذا كلّه مضافاً إلى امكان أن يقال نرفع اليد عن أدلّة البراءة العامة في أطراف المعلوم بالاجمال بالأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط وتلك الأدلّة منصرفة عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء وعليه فلا وجه لرفع اليد عن أدلّة البراءة الشرعية في أطراف

المعلوم بالاجمال.

ويؤكد ذلك بالروايات الخاصة الدالة على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ومن جملتها صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل منّا يشترى من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحق الّذى يجب عليهم قال فقال ما الأبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث.

بتقريب أنّ منشأ الشبهة هو العلم بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم فيحتمل أن ينطبق الحرام على مورد الاشتراء فهو يعلم بوجود الحرام في ما بايديهم اجمالاً إلّا أنّه ليس مورد ابتلائه إلّا خصوص بعض أطراف هذا العلم وهو ما يريد شراؤه منهم وحينئذٍ فتجويز شرائه ولا سيا بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان اصالة الحليه في الطرف الذي يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح.

ثم إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالي متأخراً عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارناً معه إذ معهما لايحصل العلم بالتكليف المنجز.

وأمّا إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلا أثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذٍ في السقوط بعد ثبوت التكليف والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

نعم لو كان العلم بالخروج علما بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشك في التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك الساري فلا موجب للاحتياط.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني أو بقيام الأمارة على الخروج من أوّل الأمر لوحدة الملاك.

ثم المحكي عن هامش الكفاية أنّ اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهة التحريمية لوجود

الملاك المذكور في الشبهة الوجوبيّة أيضاً فلا يكون العلم الإجمالي فيها أيضاً منجّزاً إلّا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك لأنّ التكليف الوجوبي لا يصح إلّا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة فيكلف بفعله إذ لو كان الشيء ممّا يفعله المكلّف بطبعه ولا داعي له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبة إليه لغواً محضاً.

وبعبارة أُخرى كما أنّ النهي عن شيء متروك في نفسه حسب العادة لغو مستهجن كذلك البعث نحو شيء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر في تنجيز العلم الإجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عادة في المقامين نعم ربما يقع الخطاب للأهمية أو احتمال صيرورة المورد محلاً للابتلاء وهو أيضاً لا فرق فيه بين المحرمات والواجبات.

بقي هنا حكم الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه ذهب الشيخ الأعظم هنا إلى وجوب الاحتياط حيث إنّ المطلق الناهي المقيّد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه يتمسك به ويجب الاجتناب عن المشكوك إلّا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام أو يكتفي بصحيحة علي بن جعفر الدالة على عدم وجوب الاحتياط فيما إذا رعف أحد فامتخط فصار الدم قطعا صغاراً فاصاب إنائه لأنّ الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجّز التكليف فيكون ذلك ضابطا في الابتلاء وعدمه ومع هذه الضابطة يرتفع الشك في كثير من الموارد ولا يكون الاحتياط فيه واجباً.

أُورد عليه في الكفاية بأنّ عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه يرجع إلى البراءة لأنّ الشك المذكور يرجع إلى الشك في حسن الخطاب وعدمه ومعه لا علم بالاطلاق حتّى يرجع إليه فالحكم بالبراءة لا يخلو من وجه ودعوى كفاية احراز الملاك وتماميته في وجوب الاحتياط مندفعة بأنّ الملاك في المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهي عن اجتناب النجس هو ترك شربه وهو حاصل عند عدم الابتلاء ولا يقاس المقام بمورد الشك في القدرة العقلية فلأنّ الملاك لا يحصل فيه إلّا بالاحتياط.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الملاك في الشبهات التحريمية وإن كان حاصلاً بعدم الابتلاء ولكنّه لايحصل في الشبهات الوجوبية إلّا بالاحتياط فاللازم هو التفصيل بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية إن قلنا بكفاية الملاك تتمة وهى أنّ بعض الأعلام قال في الشك في الابتلاء إنّ الشك إن كان في مفهوم الابتلاء يرجع إلى عموم الأدلة أو إطلاقها ومقتضاه هو وجوب الاجتناب وإن كان الشك في المصداق فلا يرجع إلى عموم الأدلة ولا إلى ما دل على أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط الخطاب عن التنجيز لأنّه من الشبهات المصداقية ومقتضي القاعدة فيها هو الأخذ بأصالة البراءة.

ولكنّ لقائل أن يقول في الشبهة المفهومية وإن كان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى العموم والاطلاق في الموارد المشكوكة ولكنّ هذا فيما إذا لم يكن الشبهة ممّا يوجب استهجان الخطاب والمقام يكون كذلك لأنّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لايبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه فتحصّل أنّ لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال مشروط بما إذا لم يكن بعض الأطراف حين الخطاب خارجاً عن محلّ الابتلاء حتّى يحرز الاطلاق ومقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عما يشك في كونه محلّ الابتلاء لعدم احراز اطلاق الخطاب مع الشك المذكور.

نعم يمكن دعوى كفاية احراز الملاك في وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية عند الشك في الخروج عن مورد الابتلاء لأنّ الملاك لايحصل إلّا بالاحتياط بخلاف الشبهات التحريمة فإنّ الملاك فيها حاصل لتركه بنفسه بسبب خروجه عن الابتلاء ثم ان دعوى وجوب الاحتياط في الشبهات المفهومية كماترى بعد كون المورد لو كان من موارد الابتلاء لايبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه لوجوب الاحتياط فلا تغفل.

**التنبيه الخامس:** في الشبهة غير المحصورة ويقع الكلام في جهات:

**الجهة الأُولى:** في تعريفها وهى أنّ كثرة الاحتمال بلغت إلى حدّ يوجب عدم الاعتناء

بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات كقذف واحد من أهل البلد فإنّ أهل البلد لا يتأثر منه بخلاف قذف أحد الشخصين لا بعينه فإنّهما يتأثران منه وليس ذلك إلّا لعدم الاعتناء به في الأوّل والاعتناء به في الثاني.

أورد عليه بأنّ ما أُفيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثرة الأطراف إنّما يتم في مثل المضار الدنيوية وذلك أيضاً فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الاغراض لاما يكون مورد الاهتمام عندهم كالمضار النفسية وإلّا ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثرة الأطراف لو علم بوجود سمّ قاتل في كأس مردّد بين ألف كئوس أو أزيد.

فالأولى أن يقال في تحديد كون الشبهة غير محصورة إنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لو حظ كلّ واحد منها منفرداً عن البقية يحصل الاطمينان بعدم وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام في بقية الأطراف فيكون في كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه.

وبعبارة اخرى أنّ الشبهة غير المحصورة هي التي توجب كثرة الاطراف ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرف خاصّ.

ودعوى أنّ الاطمينان بعدم الحرام في كلّ واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها مندفعة بأنّ ايجاب الجزئي وإن كان لا يجتمع مع السلب الكلي إلّا أنّ المنافاة إنّما يتحقّق في المقام إذا لو حظت الأفراد في عرض واحد لا إذا لوحظت كلّ واحد في مقابل الباقي فكلّ واحد من الأطراف إذا لوحظ في مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات الكثيرة ولا اشكال في ضعف احتمال واحد في مقابل مأة ألف احتمال يشكل ذلك فيما اذا كانت جملة من الافراد مظنونة الحرمة دون الاخرى فإنّ دعوى عدم الاعتناء في المظنونات محلّ تأمل ونظر بل يجب الاحتياط في دائرة المظنونات لتنجيز العلم الإجمالي في المظنونات إلّا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصورة اللّهمّ إلّا أن يتمسك باطلاق صحيحة عبدالله بن سنان الدالة على البراءة بعد خروج الشبهة المحصورة منها من دون فرق

بين المظنونات وغيرها.

**الجهة الثانية:** أن مقتضى عموم أدلة البراءة هو شمولها لأطراف المعلوم بالاجمال وإنّما نرفع اليد عنها للأدلة الخاصة الدالة على لزوم الاحتياط ولكنّها مختصة بالشبهات المحصورة وعليه يرجع إلى البراءة في الشبهة غير المحصورة.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ بعد قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام في طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمينان بخروجه عن أطراف المعلوم بالاجمال وصيرورته كالشبهة البدوية من جهة الحكم بالبراءة وأيضاً يمكن الاستدلال بمثل صحيحة عبدالله بن سنان لظهورها في العلم الإجمالي فيدل على البراءة من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

**الجهة الثالثة:** في اختصاص البحث بمانعية كثرة الأطراف دون غيرها

ولا شبهة في أنّ البحث في المقام عن منجزية العلم الإجمالي وعدمه كما يقتضيه ظاهر العنوان في كلماتهم مختص بمانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم وعدمها وعليه فاللازم فرض الكلام في موارد تكون خالية عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالي كالعسر والحرج والاضطرار إلى ارتكاب بعض الأفراد.

**الجهة الرابعة:** في معيار الكثرة وعدمها

واعلم أنّ العبرة في المحتملات قلة وكثرة بتقلّل الوقايع وتكثّرها عرفاً فقد يكون تناول أمور متعددة باعتبار كونها مجتمعة يعدّ في أنظارهم وقعة واحدة كاللقمة من الأرز أو الحنطة في ألف حبّة مع كون تناول ألف حبة من الأرز بعشر لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر ومضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس.

وقد يكون تناول كلّ حبّة يعدّ في أنظارهم واقعة مستقلة فيدخل في غير المحصور.

**الجهة الخامسة:** في عدم مانعية المخالفة القطعية عن جريان البراءة في أطراف الشبهة غير المحصورة

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى الجمع بين العلم الاجمالي وشمول أدلّة البراءة لأطراف

الشبهة غير المحصورة هو سقوط المعلوم عن الفعلية والتنجز فيجوز المخالفة الاحتمالية والقطعية كليهما.

**الجهة السادسة:** في جواز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالإجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد

أنّ مقتضى ما عرفت في الشبهة غير المحصورة من أنّه يجوز اجتماع الاطمينان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوي عن بعض الأطراف فيجوز المعاملة معه معاملة العلم بالعدم فلو فرض العلم الإجمالي باضافة الماء في أفراد غير محصورة جاز التوضي بواحد منها فلا تغفل.

**الجهة السابعة:** في أنّ اللازم أن يكون نسبة المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير

ولا يخفى أنّ عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة إنّما يكون فيما إذا كانت نسبة المعلوم بالإجمال إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير بخلاف ما إذا كانت النسبة هي نسبة الكثير إلى الكثير فيكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً لأنّ الشبهة حينئذٍ تخرج من غير المحصورة إلى المحصورة كما لا يخفى.

**التنبيه السادس:** في أنّ ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم بالإجمال وإن وجب الاجتناب عنه

ولا يذهب عليك أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطرافه يوجب الاجتناب عن تلك الأطراف ولو بعضها من باب المقدمة للتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالاجمال ولكنّ الآثار المترتبة على ذلك الحرام لا يترتب على كلّه واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر لعدم جريان المقدمة فيها مثلاً العلم بوجود الخمر بين الأطراف لا يستلزم العلم بشرب الخمر إذا اكتفى بشرب أحد الأطراف وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى الأُصول الجارية في كلّ من المشتبهين بالخصوص ولذا ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر.

والوجه فيه واضح لأنّ ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها ومع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام.

ولا كلام في ما ذكر بحسب الكبرى وإنّما البحث في بعض الموارد من جهة أنّه من مصاديق هذه الكبرى أو لا مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم بالاجمال نجاستها فإنّه ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر أيضاً بدعوى أنّ تنجس الملاقي بالكسر إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط.

ولكنّه كما ترى لأنّ النجس والملاقي موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب وكلّ واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس وتقريب الدلالة بنحو ما ذكر يحتاج إلى مؤونة زائدة لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقي بالكسر من شوؤن الاجتناب عن النجس مع أنّهما موضوعان مستقلان ولكل واحد حكمه وشأنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام في الملاقي للشبهة المحصورة يقع في ضمن مسائل:

**المسألة الاولى:** أنّه إذا علم بالملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين أمكن أن يقال كما إذا شككنا في ملاقاة شيء مع النجس المعلوم بالتفصيل لا يحكم بنجاسة الملاقي للشك في الملاقاة كذلك إذا شككنا في ملاقاة شيء مع المعلوم بالاجمال لا يحكم بنجاسته للشك في الملاقاة وذلك واضح ولا حاجة إلى التطويل هذا ولكنّ بعض الأصحاب ذهبوا إلى وجوب الاحتياط بدعوى أنّ الملاقي بالكسر مثل الملاقي بالفتح في العلم الإجمالي.

بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كلّ واحد منهما أحد طرفي الشبهة فهو نظير ما إذا قسّم أحد المشتبهين قسمين وجعل كلّ قسم في إناء ولو فرض انعدام الملاقي بالفتح كان العلم الإجمالي بالنجاسة المردّدة بين الملاقي والطرف الآخر موجوداً ويقتضي الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية.

وفيه: أنّ أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر سليمة عن معارضة أصالة الطهارة في المشتبه

الآخر بخلاف أصالة الطهارة في الملاقي بالفتح فإنّها معارضة بها في المشتبه الآخر والسرّ في ذلك أنّ الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المنقولة بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل في الشك السببي والأصل في ناحية الملاقي بالكسر أصل في الشك المسببي وقد تقرّر في محله أنّ الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسبّبي فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جارياً لم يجر الأصل المحكوم واذا لم يجر الأصل الحاكم للمعارضة زال المانع فيجرى الأصل في الشك المسببي و وجب الرجوع اليه ومقتضا هو الطهارة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي مخصوص بما إذا كان الأصل المسببي مخالفاً مع الأصل السببي وأمّا إذا كانا متوافقين فهما جاريان إذ لا حكومة بينهما فمع جريانهما معا لا يبق الأصل المسببي بعد سقوط الأصل السببي بالمعارضة حتّى يكون مرجعا بعد سقوط الأصل السببي في الطرفين وعليه فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالي وهو الاحتياط كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما في مصباح الأصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببي على المسببي حتّى في الموافق من أنّه كما أنّ جريان أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر في طول جريان أصالة الطهارة في الملاقي بالفتح كذلك جريان أصالة الحلّ في الطرفين في طول جريان أصالة الطهارة فيهما إذ لو أجريت أصالة الطهارة وحكم بالطهارة لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحلّ وعليه فتكون أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر وأصالة الحل في الطرف الآخر في مرتبة واحدة لكون كليهما مسببين فإنّا نعلم اجمالاً بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين بأنّ هذا الملاقي بالكسر نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر واصالة الحلّ في الطرف الآخر ويتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر نعم لا مانع من جريان أصالة الحلّ في الملاقي بالكسر بعد سقوط أصالة الطهارة فيه للمعارضة بأصالة الحلّ في الطرف الآخر لعدم معارض له في هذه المرتبة.

فالصحيح في الجواب عن استدلال بعض الأصحاب لوجوب الاحتياط هو أن يقال إنّ

العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر وإن كان حاصلاً بعد العلم بالملاقاة إلّا أنّه لا يمنع عن جريان الأصل في الملاقي بالكسر لأنّ الأصل الجارى في الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثاني فليس العلم الإجمالي الثانى علما بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم السابق ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف في الملاقي بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافي بلامعارض فيحكم بالطهارة في الملاقي بالكسر كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذي هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثم لاقي أحدهما شيء آخر وأمّا إذا كان مجرى لأصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب والماء ثم لاقى الثوب شيء آخر فتسقط أصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة وتبقى أصالة الحل في الماء بلامعارض لعدم جريانها في الثوب في نفسها فيقع التعارض حينئذٍ بين أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر أي الملاقي للثوب وبين أصالة الاباحة في الماء فإنّا نعلم اجمالاً بأنّ هذا الملاقي نجس أو أن هذا الماء حرام وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقي بالكسر ايضاً منجّزاً فيجب الاحتياط عنه ايضاً في هذا الفرض فهنا تفصيل بين جريان أصل طولى سليم عن المعارض في عدل الملاقي بالفتح وعدمه والحكم بوجوب الاحتياط في الاوّل دون الثاني ولكن يمكن ان يمنعا عن تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقي بالكسر لأنّ العلم الإجمالي الثاني ليس علما بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالاجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم الإجمالي الأوّل ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف في الملاقي بالكسر فيحكم فيه بالطهارة ولا مجال لوجوب الاجتناب عنه.

ثم لا فرق في عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالي بالنجاسة حادثاً قبل الملاقاة أو قبل العلم بها وبين كون العلم الإجمالي بالنجاسة حادثاً بعد الملاقاة وقبل العلم بها

لاشتراكهما في كون العلم الإجمالي بالنجاسة مقدما على العلم بالملاقاة ومع تـقدم العـلم الإجمالي بالنجاسة على العلم بالملاقاة يتساقط الأصلان فيهما بالمعارضة ويتنّجز التكليف ويجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح وطرفه ولا أثر للعلم بالملاقاة بعد تنجز التكليف بالعلم الاوّل فإنّ العلم بالملاقاة وإن كان يوجب علما أجماليا بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم بالنسبة إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق وهو العلم الأوّلي فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل اعني أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر لو لم يعارض مع أصالة الحلية في عدل الملاقي بالفتح وإلّا فيجب الاحتياط كما لا يخفى.

المسألة الثانية: أنّه لو حصل للأصل الجارى في هذا الملاقي بالكسر أصـل آخـر في مرتبته بحيث يحصل المعارضة بينهما كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر ففى هذه الصورة يحصل العلم الإجمالي بوجود النجاسة في هذا الملاقي بالكسر أو في ذلك المـلاقي بـالكسر فالأصل الجاري في كلّ طرف يعارض للأصل الجارى في الآخر فيرجع إلى العلم الإجمالي وهو يقتضي وجوب الاحتياط.

المسألة الثالثة: هى ما إذا حصلت الملاقاة والعلم بها ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر أو بنجاسة الطرف الآخر ومقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بل الأمر كذلك مع مقارنة العلم بالملاقاة مع العلم بالنجاسة كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً في تلك الحال بوقوع نجاسة فيه أو في اناء آخر.

ودعوى: أنّ الأصل الجارى في الملاقي بالكسر متأخر رتبة عن الأصـل الجـارى في الملاقي بالفتح إذ الشك في نجاسة الملاق بالكسر ناش عن الشك في نجاسة مالاقاه ولا تصل النوبة إلى جريان الأصل في الملاقي بالكسر إلّا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه وبعد سقوطه للمعارضة بينه وبين الأصل في الطرف الآخر يجرى الأصل في الملاقي بالكسر بلامعارض فيحكم بالطهارة.

مندفعة: بما مرّ من أنّ الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدلة اعتبار الأصول عن افادة ذلك لاختصاصها بالأصل الموافق.

هذا مضافاً إلى أنّ الأصل الجاري في الملاقي بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجارى في الطرف الآخر كما أنّ الأصل الجارى في الملاقي بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل في الملاقي بالفتح وجريانه في الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل في الملاقي بالكسر وجريانه في الطرف الآخر وبالنتيجة تسقط الأصول ويكون العلم الإجمالي منجّزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر والطرف الآخر.

على أنّ التقدم والتاخر الرتبي إنّما تترتب عليها الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية لأنّها مترتبة على الوجودات الخارجية التي تدور مدار التقدم والتأخر الزماني دون الرتبي فالسبب والمسبب اذا كانا معينين في الوجود يعمها دليل الحكم في عرض واحد.

ثم لا فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعي سابقاً على زمان الملاقاة كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الإنائين كان نجساً يوم الخميس ولاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة وبين أن يكون زمانهما متحداً كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر في تلك الحال.

والوجه فيه ان النجس المعلوم بالاجمال في هذه الصورة وإن كان سابقاً بوجوده الواقعي على زمان الملاقاة إلّا أنّه مقارن له بوجوده العلمي والتنجيز من آثار العلم بالنجاسة لامن آثار وجودها الواقعي وحيث إنّ العلم الإجمالي بنجاسة أحد الاطراف متأخر عن الملاقاة فلا محالة يكون الملاقي بالكسر أيضاً من أطرافه ولا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعي على الملاقاة واقعاً.

**المسألة الرابعة:** هي ما إذا علم بالملاقاة ثم علم اجمالاً بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر ولكن كان الملاقي بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء فانّه حينئذٍ تقع

المعارضة بين جريان الأصل في الملاقي بالكسر وجريانه في الطرف الآخر ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما وإمّا الملاقي بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فانه لا يترتب عليه أثر فعلي ويعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملي فعلي.

وإذ رجع الملاقي بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقي بالفتح في هذا الفرض حال الملاقي بالكسر في المسألة الأُولى من حيث كون الشك فيه شكا في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلي والمقام كذلك فإنّ الملاقي بالفتح وان كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلّا أنّه يترتب على جريان أصالة الطهارة فيه أثر فعلي وهو الحكم بطهارة ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء غير مانع من جريان الأصل إلّا ان العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل في كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما وأمّا الملاقي بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه على التفصيل الذي تقدّم في المسائل الثلاث هذا.

ولا يخفى عليك أنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح أو نجاسة الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء وكون الخطاب فيه مستهجناً لا يكون منجزّا فإذا لم يكن العلم الإجمالي منجزّاً لا يمنع عن الرجوع إلى الأصل في الملاقي بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيحكم بطهارته وأمّا الملاقي بالكسر في الفرض المذكور أي العلم بالملاقاة قبل العلم بالنجاسة فهو من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة وهو مانع من جريان الأصل فيه وعليه يجب الاحتياط فيه.

**المسألة الخامسة:** هي ما لو تعلّق العلم الإجمالي أوّلاً بنجاسة الملاقي بالكسر أو شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو ذلك الشيء قبل الملاقاة ذهب في الكفاية إلى وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح بدعوى أنّ حال

الملاقي بالفتح في هذه الصورة حال الملاقي بالكسر في الصورة الأُولى في عدم كونه طـرفاً للعلم الإجمالي وأنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غيرمعلوم النجاسة لا إجمـالاً ولا تفصيلاً.

# تتمة الفصل الثالث: في أصالة الاشتغال

**المقام الثاني:** في الشك في المكلّف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط ودوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

وتوضيح محلّ النزاع في هذا المقام كما أفاد في مصباح الأصول أنّ محلّ الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو فيما إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط القسمي بمعنى إنّا نعلم ان الواجب لو كان هو الأقل لا يضرّه الاتيان بالأكثر وأمّا إذا كان الأقل مأخوذاً في التكليف بشرط لا حتّى يضرّه الاتيان بالأكثر كما في دوران الأمر بين القصر والاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين.

وبعبارة أخرى الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر وإذا كان الأقل مأخوذاً بشرط لا لا يمكن الاحتياط بإتيان الأكثر لاحتمال كون الزائد مبطلا بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرّة وبالأكثر أخرى ولذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك في القصر والتمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط وهذا هو الميزان في تميز دوران الأمر بين الأقل والأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين[1].

وإذا عرفت ذلك لا يخفى عليك أنّه وقع الكلام في أنّ الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ملحق بالشك في التكليف حتّى يجري البراءة في وجوب الأكثر أو ملحق بالشك في المكلّف

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٤٢٩.

به حتّى يكون مورداً لقاعدة الاحتياط.

وتحقيق الكلام في جهات الجهة الأُولى في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية.

قال شيخنا الأعظمؒ وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرّح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد والشيخ ولم يعلم كونه مذهباً لهما بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه.

وصريح جماعة اجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط والظاهر أنّه المشهور بين العامة والخاصة للمتقدمين منهم والمتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف وسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقّق الثانيؒ ومن تأخر عنهم.

بل الانصاف أنّه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقّق السبزواريؒ على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ بل الشهيدينؒ.

وكيف كان فالمختار جريان أصل البراءة واستدل عليه بالبراءة العقلية والشرعية أمّا الأُولى فقد ذكر لها وجوه:

**الوجه الأوّل للبراءة العقلية**: هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبية الأقل استقلالاً أو في ضمن الأكثر ويستفاد ذلك من قول الشيخ الأعظمؒ وأمّا العقل فلاستقلاله يقبح مؤاخذة من كلّف بمركب لم يعلم من أجزائه إلّا عدة أجزاء ويشك في أنّه هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني ثمّ بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر فأتى بما علم وترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى باني ما نصبت لك عليه دلالة[(١)].

ومن قوله لأنّ الآتي بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقل المتحقق في ضمنه[(٢)].

---

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٧٣.

(٢) فرائد الأُصول / ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

ومن قوله قلت يختار هنا أنّ الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول إلى المكلّف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة(١).

وتوضيح هذا الوجه كما أفاد في مصباح الأُصول أنّ الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالي ولو كان الواجب في الواقع هو الأكثر فيكون الأقل واجباً بالوجوب الضمني لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء وينبسط التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى تكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الأجزاء ولذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآتي بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر.

فتحصّل: أنّ تعلّق التكليف بالأقل معلوم ويكون العقاب على تركه عقاباً مع البيان واتمام الحجة وتعلقه بالأكثر مشكوك فيه ويكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان(٢).

**يرد على هذا الوجه مناقشات:**

منها أنّه لو اقتصرنا على الأقل نشك في حصول غرض المولى مع أنّ تحصيل الغرض واجب فلابد من الاتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم باتيان الغرض.

ويمكن الجواب عنه بأنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف وكان بسيطاً في مثل

---

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٧٤.

(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٠.

ذلك يجب على المكلّف احراز حصوله والاتيان بما يكون محصلاله يقيناً لأنّ المكلّف به وهو الغرض معلوم والشك في محصله ولا إشكال في هذه الصورة في وجوب الاحتياط وإن كان الغرض المذكور مردّداً بين الأقل والأكثر فلا يجب إلّا الأقل لأنّ الأكثر ممّا لم تقم عليه الحجة من قبل المولى فيجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تجري في أصل التكليف بالزائد.

وأمّا إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد إلّا الاتيان بما أمر به المولى (أي بما علم أنّه ما أمر به المولى) وأمّا كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى فعليه أن يأمر العبد بما يفي بغرضه فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستنداً إلى العبد فلا يكون العبد مستحقاً للعقاب[1].

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال إنّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلّا بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها[2].

وذلك لما عرفت من أنّ مراعاة الغرض الداعي ممّا يلزم على المولى لاعلى العبد وعلى فرض التكليف بالأغراض لا يجب مراعاته إلّا بمقدار معلوم ويجري في الزائد عليه البراءة العقلية كأصل التكليف بالزائد.

ومنها: أنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو أنّ المقتضي وهو تعلّق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردّد بين الأقل والأكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً لاعن المأمور به ولاعن توجه الأمر كما تقدم في المتباينين حرفاً بحرف.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الفرق هو الانحلال في المقام بخلاف المتباينين وذلك لأنّ التكليف في ناحية الأقل معلوم وإنّما الشك في جزئية الزائد فينحلّ المعلوم بالإجمال إلى المعلوم

---

(١) راجع مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٣٢.

بالتفصيل وهو الأقل سواء كان وجوبه هو الوجوب النفسي أم الضمني والشك في جزئية الزائد ومقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الحكم بالبراءة العقلية في الزائد والأصل في ناحية الأكثر المشكوك لا معارض له لأنّ الأقل معلوم الوجوب ولا مجال لجريان الأصل فيه.

ومنها: أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية والعلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقل والأكثر اشتغال يقيني ومقتضاه هو الاحتياط حتّى يحصل البراءة اليقينية ويمكن الجواب عنه بأنّ في المقام لا يقين إلّا بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك غير ثابت. وعليه فوجوب الأجزاء المعلومة الجزئية معلوم بخلاف وجوب الجزء المشكوك فإنّه مجهول فتجري البراءة في المشكوك كما لا يخفى.

قال في مصباح الأصول إنّ الشك في السقوط تارة يكون ناشئاً من الشك في صدور الفعل من المكلّف بعد تمامية البيان من قبل المولى كما إذا علمنا بوجوب صلاة الظهر مثلاً ونشك في اتياننا بها ففي مثل ذلك تجري قاعدة الاشتغال بلاشبهة وإشكال لتمامية البيان من قبل المولى و وصول التكليف إلى المكلّف وإنّما الشك في سقوط التكليف بعد وصوله فلابد من العلم بالفراغ بحكم العقل.

وأُخرى يكون ناشئاً من عدم وصول التكليف إلى المكلّف فلا يعلم العبد بما هو مجهول من قبل المولى كما في المقام فإنّ الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل يكون ناشئاً من الشك في جعل المولى ففي مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبة إلى الأكثر مشكوكاً فيه فيرجع فيه إلى الأصل العقلي وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى أن قال فبعد الاتيان بالأقل وإن كان الشك في سقوط التكليف واقعاً موجوداً بالوجدان لاحتمال وجوب الأكثر إلّا أنّه ممّا لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله إلينا والعقل مستقل

بقبح العقاب بلا بيان(١).

ومنها: أنّ الموجب لانحلال العلم الإجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق والموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فما هو موجود لا يكون موجباً للانحلال بل مقوم للعلم الإجمالي وما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً وبالجملة العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لايكون موجباً للانحلال وإلا كان موجباً له في المتباينين أيضاً لأنّ العلم الإجمالي موجود في المتباينين أيضاً.

وأجاب عنه في مصباح الأُصول بأنّ ما ذكر متين لو قلنا بالانحلال الحقيقي فإنّ العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيتين فكيف يكون موجباً للانحلال الحقيقي ولكنا نقول بالانحلال الحكمي بمعنى أنّ المعلوم بالإجمال وإن كان يحتمل انطباقه على خصوصية الاطلاق وعلى خصوصية التقييد إلّا أنّه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأُخرى كان جريان الأصل في أحدهما في حكم الانحلال لما ذكرناه غير مرة من أنّ تنجيز العلم الإجمالي متوقف على تعارض الأُصول في أطرافه وتساقطها فبعد العلم بوجوب الأقل بنحو الاحتمال الجامع بين الاطلاق والتقييد وإن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتّى يلزم الانحلال الحقيقي إلّا أنّه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلامعارض كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي فيكون بحكم الانحلال وهذا الانحلال الحكمي لا يكون في المتباينين لعدم جريان الأصل في واحد منهما لابتلائه بالمعارض فإنّ الأصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضة وهذا هو الفارق بين المقامين(٢).

ولا يخفى عليك ما في دعوى عدم الانحلال الحقيقي بعد عدم مغايرة وجوب الأقل مع

---

(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤٣٢.

(٢) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

وجوب المركب لكون المركب عين الأجزاء.

ولذا لا مجال للوجوب الغيري المقدمي في الأجزاء لأنّه فرع مغايرة المقدمة مع ذيها وهو لا يساعد مع العينية ولا مجال أيضاً لجعل نسبة الأجزاء إلى المركب كنسبة المحصِّل إلى المحصَّل وذلك لما ذكر من أنّه فرع المغايرة والمفروض هو العينية بل لا مجال للوجوب الضمني بعد عينية المركب لأجزائه وكون الاختلاف بين المركب وأجزائه بالإجمال والتفصيل وعليه فيرجع المعلوم بالإجمال إلى العلم التفصيلي بوجوب الأجزاء المعلومة وهي الأقل والشك البدوي بالنسبة إلى الجزء المشكوك وعليه فالاشتغال اليقيني ليس إلّا بالنسبة إلى الأقل وأما الزيادة فليست إلّا مشكوك الوجوب ولاتردد بالنسبة إلى وجوب الأقل حتّى يقال بأنّ التردد مقوم للعلم الإجمالي كسائر موارد العلم الإجمالي ولعلّ منشأ الاشكال هو التعبير بالضمنية في كلام الشيخ مع أنّ الوجوب في الأقل عين الوجوب في الأكثر فالوجوب في الأقل معلوم ومطلق سواء وجب الأكثر أو لا ومع معلوميته واطلاقه يوجب الانحلال ولا يقاس بالمتباينين حتّى يقال لا انحلال بدعوى أنّ العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيتين إذ الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل وهو ليس بجامع كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد المحقّق اليزدي ﷺ حيث قال إنّ الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسي لأنّ المركب باللحاظ الاول الذي يجعله الحاكم موضوعاً للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود في الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظة وإنّما يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية وهي ملاحظة كلّ جزء منه مستقلاً فالجزء إن لوحظ فهي مقدمة للكل وإن لوحظ طريقاً إلى الملاحظة الأولية للحاكم على الطبيعة المهملة فهي عين الكل إذ ليس للأجزاء بهذا الاعتبار وجود عليحدة إذا عرفت هذا فنقول بعد العلم بتعلق الوجوب إمّا بالأقلّ أو بالأكثر نعلم بتعلقه بذات الأقل مع قطع النظر عن كونهمحدوداً بأحد الحدين ونشك في تعلقه بشي آخر فمقتضى الأصل البراءة هذا بعض كلامه الذي نقله سيّدنا الأُستاذ المحقّق

الداماد‪ؒ‬ وقال لعلّه خالٍ عن الاشكال[١].

ولعلّ إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد‪ؒ‬ من أنّ العلم الإجمالي قائم بالتردد والشك أي الشك بأنّ هذا واجب أو ذاك وليس المقام كذلك للعلم بوجوب الأقل على كلّ حال والشك في وجوب الزائد إذ المفروض أنّ الواجب هو ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمي و وجوبه لا ينافي مع وجوب شيء آخر أو عدم وجوبه إذ الأكثر ليس إلّا الأقل والزيادة ولا يفترق حال الأقل بالنسبة إلى تعلّق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلي حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبة إلى وجوب الأجزاء التي يعلم انحلال المركب إليها وإنّما الشك في أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلاً فيه حتّى يكون متعلّق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا وهذا عين ما أوضحناه مرارا بأنّ هنا علماً تفصيلياً وشكا بدئيا.

وإن شئت قلت إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية بمقدار ما قام الدليل على الاشتغال ولا إشكال في أنّ الحجة قائمة على وجوب الأقل وأمّا الزيادة فليست إلّا مشكوكاً فيها من رأس ومع ذلك فكيف يجب الاحتياط.

وما أفاده (المستشكل) من أنّ الأقل المردّد بين اللابشرط وبشرط شيء هو عين العلم الإجمالي فيلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه غير تام لأنّ الأقل متعلّق للعلم التفصيلي ليس إلّا والشك إنّما هو في الزيادة لا في مقدار الأقل وإن شئت عبرت بأنّه ليس علم اجمالي من رأس حتّى يحتاج إلى الانحلال بل علم تفصيلي وشك بدوي وليس حاله نظير قيام الأمارة على بعض الأطراف الموجب للانحلال.[٢]

والأساس في ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد‪ؒ‬ أنّ المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر بل هو عينها حقيقة إذ ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء في لحاظ

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقّق الداماد‪ؒ‬ / ج ٢، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٩.

(٢) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٣٣٤.

الوحدة كما أنّ الأجزاء عبارة عن الأمور المختلفة في لحاظ الكثرة وهذا لا يوجب أن يكون هنا صورة وأجزاء متغايرة ويكون أحدهما محصّلاً والآخر محصَّلاً.

وان شئت فلاحظ العشرة فإنّها عبارة عن هذا الواحد وذاك الواحد وذلك وليس أمراً مغايراً لتلك الوحدات بل هي عبارة عن هذه الكثرات في لحاظ الوحدة والعنوان يحكي عن وحدة جمعية بين الوحدات فلو لاحظت كلّ واحد من الوحدات فقد لاحظت ذات العشرة كما أنّك إذا لاحظت العنوان فقد لاحظت كلّ واحد من الوحدات بلحاظ واحد والفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل والوحدة والكثرة فالعنوان مجمل هذه الكثرات ومعصورها كما أنّ الأجزاء تفصيل ذلك العنوان ضرورة أنّ ضم موجود إلى موجود آخر حتّى ينتهي إلى ما شاء لا يحصل منه موجود آخر متغاير مع الأجزاء المنضمات.

ودعوة الأمر إلى ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى الطبيعة لا بدعوة مستقلة ولا بدعوة ضمنية ولا بأمر انحلالي ولا بحكم العقل الحاكم بأنّ اتيان الكل لا يحصل إلّا باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء وذلك لأنّ الطبيعة تنحلّ إلى الأجزاء إنحلال المجمل إلى مفصّله والمفروض أنّها عين الأجزاء في لحاظ الوحدة لا شيئاً آخر فالدعوة إلى الطبيعة الاعتبارية عين الدعوة إلى الأجزاء والبعث إلى احضار عشرة رجال بعث إلى احضار هذا وذاك حتّى يصدق العنوان ومع ما ذكرنا لا حاجة إلى التمسك في مقام الدعوة إلى حكم العقل وإن كان حكمه صحيحا وأمّا الأمر الضمني أو الانحلالي فما لا طائل تحته إلى أن قال فالأمر لا يرى في تلك اللحاظ (أي لحاظ المركب بصورة وحدانية وهي صورة المركب فانياً فيها الأجزاء) إلّا أمراً واحدا ولا يأمر إلّا بأمر واحد ولكنّ هذا الأمر الوحداني يكون داعياً إلى اتيان الأجزاء بعين دعوته إلى المركب وحجة عليها بعين حجيته عليه لكون المركب هو الأجزاء في لحاظ الوحدة والاضمحلال[1].

هذا مضافاً إلى ما حكي عن سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّ ملاك الانحلال ليس

---

(١) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٣٢٦.

تعلّق العلم التفصيلي ببعض الأطراف بل ملاكه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم تقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لا على تعلّق العلم التفصيلي ببعض الأطراف(١).

لا يقال: إنّ الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد وعليه فالمتعلق بناء على وجوب الأقل غير المتعلّق بناء على وجوب الأكثر ومباين معه وعليه فدعوى العينية كما ترى.

لأنّا نقول: بعد تسليم كون الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد لا عدم اللحاظ كما هو الصحيح إنّ الإطلاق كما في مباحث الحجج لا يدخل في العهدة لأنّه يقوّم الصورة الذهنية وليس له محكي ومرئي ليراد ايجابه زائدا على ذات الطبيعة ولو قلنا إنّ الاطلاق لحاظ عدم القيد بخلاف التقييد لأنّ المولى لا يريد من المكلّف ايجاد الصورة الذهنية بل يريد ايجاد محكيها الخارجي.

وعليه فبلحاظ عالم المعروض الذهني للوجوب وإن كان الواجب دائراً بين متباينين إلّا أنّه بلحاظ ما يتسجل في العهدة عقلاً وهو المحكي الخارجي دائر بين الأقل والأكثر(٢).

وممّا ذكره الشهيد الصدر في الاطلاق يظهر الجواب عما يقال من أنّ الوجوب ارتباطي والارتباطية تساوق الوحدة والوحدة تساوق التباين مع الكثرة إذ لا يتعقل أقل وأكثر حقيقة إلّا مع فرض الكثرة فيكون العلم الإجمالي في المقام بحسب الحقيقة علماً اجمالياً بين متباينين.

وذلك لما في مباحث الحجج من أنّ الوحدةالذهنية الاصطناعية للصور الذهنية لا تدخل في العهدة بل محكيها ومعنونها وما تقتضيه من الضيق يدخل في العهدة وفي هذه المرحلة الأمر دائر بين الأقل والأكثر(٣).

فتحصّل أنّ الانحلال حقيقي لكون ذات الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل لا من ناحية

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقّق الداماد / ج ٢، ص ٢٧٦.

(٢) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٣٤.

(٣) المصدر السابق.

حجية وجوب الأقل كما يظهر من كلام الشيخ‏ بل من ناحية عينية وجوب ذات الأقل لوجوب المركب ويشهد له عدم التردد في وجوبه مع أنّ التردّد ممّا يتقوم به العلم الإجمالي وهو الظاهر من كلام المحقق اليزدي وسيّدنا الإمام المجاهد.

الوجه الثاني للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبية الأقل نفسياً أو مقدمياً وهو يستفاد أيضاً من كلام الشيخ الأعظم‏ في جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وهو كما صرّح الشيخ به أنّ الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه وشك في أصل وجوب الزائد ولو مقدمة.

وبالجملة فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالزام تفصيلاً والآخر مشكوك الالزام رأساً ودوران الالزام في الأقل بين كونه مقدمياً أو نفسياً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالاً أو تفصيلاً الزام المولى به على أيّ وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلاً هو الأقل والمشكوك الزامه رأساً هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالاً هو الواجب النفسي المردّد بين الأقل والأكثر ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كلّ معلوم اجمالي يكون كذلك[1].

وفيه: ما عرفت من عدم المغايرة بين الأجزاء الداخلية والمركب لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر ومعه فلا مجال للوجوب المقدمي حتّى ينكره بعض ويثبته آخر بحسب ما تقدم في محله من وجوب المقدمة وعدمه ولو سلمنا المغايرة بينهما وكون الوجوب في الأقل مقدمياً يرد عليه ما أورده صاحب الكفاية من أنّ الانحلال فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إمّا بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفا مع أنّه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كلّ حال المستلزم

---

(١) فرائد الأصول / ص ٢٧٤.

لعدم لزوم الأقل مطلقاً المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال(١).

إلّا أنّ ما أفاده صاحب الكفاية موقوف على مغايرة الأجزاء مع المركب وعدم عينية المركب للاجزاء بالأسر ولكن عرفت فساد ذلك قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد في محكي كلامه إنّ الظاهر عدم ورود إشكال المحقّق الخراساني على تقدير كون الأجزاء واجباً بوجوب نفسي لأنّ المنبسط على ذات الأقل على هذا القول هو الوجوب النفسي الذي لموافقته ثواب ولمخالفته عقاب الذي لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمة إلى أن قال نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسي تمام المنبسط عليه واقعاً أو بعضه وهذا لا يخرج التكليف النفسي المعلوم عن التنجز كما لا يخفى وإن شئت قلت إنّ وجوب الأجزاء على فرض كونه نفسياً منجز بنفس العلم بتعلق الوجوب به بحيث لو فرض محالاً امكان تعلّق العلم بوجوب بعض الأجزاء في المركب دون العلم بوجوب الكل بالأسر لقلنا بتنجز ذلك البعض دون الكل وليس تنجزها فرع تنجز الكل ومن ناحيته وذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدمياً فإنّ تنجزها حينئذٍ يتوقف على تنجزّ ذي المقدمة الذي هو الكل ويترشح من ناحيته كما تيرشح أصل وجوبها من ناحيته ولعمري أنّه واضح ولا يحتاج إلى اطالة الكلام فتدبّر(٢).

فتحصّل أنّ الصحيح في بيان البراءة العقلية هو أن نقول بالانحلال لعينية الأجزاء مع المركب إذ مع عينيتها مع المركب تصير واجبة بوجوبه ولا مغايرة بينهما حتّى يتوقف وجوب الأقل وتنجزه على الوجوب وتنجزّ الأكثر لأنّ هناك وجوب نفسي واحد منبعث عن ارادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالأجزاء بالأسر التي هي عين الكل لاتحاد المركب مع الأجزاء واختلافهما في اللحاظ بالمعنى الحرفي فلا ريب حينئذٍ في أنّ هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم أصله منبسط على تسعة أجزاء مثلاً بتعلّق واحد

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٢٨.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد / ج ٢، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

وانبساطه بعين ذلك التعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك وحيث إنّ المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسي فلا يتوقف فعليته وتنجزه على تكليف آخر غير معلوم الحال فالأمر بذات الأقل فعلي للعلم به وذات الأقل حقيقة هي كلّ ما صار الأمر بالاضافة إليه فعليا وكلّ جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبة إليه فعلياً وفي النهاية يرجع التقريب المذكور إلى انكار العلم الإجمالي في المركبات الاعتبارية إذ مع الدقة يظهر أنّه لاعلم بالتكليف إلّا بمقدار ذات الأقل والشك في تعلقه بالزائد عليه والوجوب في ذات الأقل نفسي لا غيري ولا ضمني كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر الارتباطيين.

## في جريان البراءة الشرعية

وأما جريان البراءة الشرعية فقد صرّح الشيخ الأعظم‏ به أيضاً بدعوى أنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمهُ عن العباد فهو موضوع عنهم فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دلّ على أنّ الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل. وهكذا وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم مرفوع بقوله‏ رفع عن اُمتي ما لا يعلمون فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم فهو موضوع عن المكلفين أو أنّ العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل والقول بأنّ حديث الرفع لا يجري في الشك في الوجوب الغيري غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

هذا مع امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضاً من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كلّه إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة وأمّا لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتي ما في ذلك[1].

ولا يخفى عليك صحة ما أفاده الشيخ من جريان البراءة الشرعية بعد تقريب جريان البراءة العقلية بعدم العلم إلّا بالتكليف بالأقل والشك في تعلقه بالأكثر نعم الوجوب المرفوع أو المحجوب في الزائد على الأقل ليس وجوباً غيرياً أو ضمنياً بعد ما مرّ مفصلاً من عينية المركب مع أجزائه فلا وجه لجعل الوجوب المشكوك في الأكثر وجوباً غيرياً كما يظهر من صدر كلام الشيخ بل الصحيح كما مر هو عينية المركب مع أجزائه وكون الوجوب في المشكوك وجوباً نفسياً كما أشار إليه في ذيل كلامه بقوله هذا مع امكان دعوى الخ وإن أمر بالتفهم بقوله فافهم ومما ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهة نفسه لا من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

ثمّ لا فرق في جريان البراءة الشرعية بين أن يكون المرفوع أو المحجوب هو الوجوب أو العقاب والمؤاخذة أو مطلق الآثار وذلك لصدق الرفع والحجب على كلّ تقدير كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ صاحب الكفاية حيث أنكر جريان البراءة العقلية بتوهم عدم الانحلال لا يتمكن من جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الأكثر أيضاً لأنّ رفع وجوب الأكثر حينئذٍ معارض عنده مع رفع وجوب الأقل ولذا ذهب إلى جريان البراءة في جزئية المشكوك بدعوى عدم المعارضة بين جريانها في الأكثر وبين جريانها في الأقل للعلم بالجزئية في الأقل ومع العلم لا مجال للبراءة وبذلك فكّك بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية.

أورد عليه في مصباح الأصول بأنّ التحقيق عدم صحة التفكيك بين البراءة العقلية والشرعية وأنّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض في كلامه لا مجال

---

(١) راجع فرائد الأصول / ص ٢٧٦.

لجريان البراءة الشرعية أيضاً وذلك لأنّ عمدة ما توهم كونه مانعاً عن جريان البراءة العقلية أمران الأوّل لزوم تحصيل الغرض المردّد ترتبه على الأقل والأكثر الثاني أنّ الأقل المعلوم وجوبه على كلّ تقدير هو الطبيعة المرددّة بين الاطلاق والتقييد فكلّ من الاطلاق والتقييد مشكوك فيه فلا ينحل العلم الإجمالي لتوقفه على اثبات الاطلاق فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الإجمالي باقياً على حاله وعليه يكون الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل لافي ثبوته فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال دون البراءة ومن الظاهر أنّ كلامن هذين الوجهين لو تم لكان مانعاً عن الرجوع إلى البراءة الشرعية أيضاً.

أمّا الوجه الأوّل فلأنّ الغرض الواصل بالعلم الإجمالي لو لزم تحصيله على كلّ تقدير كما هو المفروض فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع مع الشك في حصول الغرض باتيان الأقل إذ غاية ما يدلّ عليه حديث الرفع ونحوه من أدلة البراءة الشرعية هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهر أو من المعلوم أنّ رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً لايدلّ على كون الغرض مترتباً على الأقل إلى أن قال وأمّا الوجه الثاني فلأنّ جريان البراءة عن الأكثر أي عن تقييد الأقل بانضمام الأجزاء مشكوك فيها لا يثبت تعلّق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق إلّا على القول بالأصل المثبت لما ذكرناه مرارا من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة بنحو السريان واللابشرط القسمي والتقييد عبارة عن لحاظها بشرط شيء والطبيعة الملحوظة بنحو لا بشرط مضادة مع الطبيعة الملحوظة بشرط شيء ومع كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد لا يمكن اثبات الاطلاق بنفي التقييد ومعه لا ينحل العلم الإجمالي المقتضي لوجوب الاحتياط فلاتجري البراءة النقلية كمالا تجري البراءة العقلية(١).

وأُجيب عن الوجه الأوّل المذكور في مصباح الأُصول أوّلاً بالنقض بموارد الشبهات

---

(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤٣٨ ـ ٤٤١.

البدوية فإنّ أدلة البراءة (الشرعية) لو كانت تؤمن من ناحية التكليف فقط دون الغرض فاحتمال الغرض في موارد الشبهة البدوية لا مؤمن عنه سوى البراءة العقلية على القول بها وهذا معناه أنّ البراءة الشرعية في الشبهات البدوية بحاجة إلى ضم البراءة العقلية دائماً فيلزم لغويتها إلى أن قال وثانياً بالحلّ وهو أنّ التكاليف تنجيزاً أو تعذيراً إنّما تلحظ بمعناها الحرفي وبما هي حافظة لما ورائها من المبادي والأغراض إذ بقطع النظر عن ذلك لا تكون إلّا اعتبارات جوفاء لا معنى للتنجيز أو التعذير عنها فالبراءة الشرعية الجارية عن التكليف المشكوك تؤمن بالدلالة العرفية المطابقية عن روح التكليف وجوهره وهو الغرض من ورائه انتهى موضع الحاجة[1].

وأُجيب عن الوجه الثاني المذكور في مصباح الأصول بما في تهذيب الأُصول من أنّ الأجزاء كلها في رتبة واحدة وليس بعضها جزءاً وبعضها شرطاً لبعض بل الأمر دائر بين تعلّق التكليف بالأقل أي المركب المنحل إليه أو الأكثر[2].

ولعلّ إليه يؤول ما في تسديد الأُصول من أنّه لو تعلّق الأمر بالأكثر لكان مشكوك الجزئية في عرض سائر الأجزاء من مقومات المركب ويتعلّق الأمر بمجموع الأجزاء الذي هو عبارة أُخرى عن المركب لا أنّ الأمر يتعلّق بالأقل ويكون المشكوك الجزئية قيداً له حتّى يكون من باب المطلق والمقيّد[3] وعليه فاثبات وجوب الأقل لا يحتاج إلى اثبات الاطلاق بأصالة عدم التقييد بل وجوب الأقل بناء على الانحلال كما عرفت مقطوع وإنّما الشك في الزائد فيمكن رفعه بأصالة عدم وجوب المشكوك جزءاً نعم بناء على عدم الانحلال كما ذهب إليه صاحب الكفاية لا يجري أصالة عدم وجوب الأكثر لمعارضتها مع أصالة عدم وجوب الأقل ولكنّ تجري أُصالة عدم الجزئية وممّا ذكرناه ينقدح أنّه لا وقع للايراد على صاحب الكفاية في اختياره جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى جزئية

(١) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٤٥.

(٢) تهذيب الأُصول / ج ٢، ص ٣٢٩.

(٣) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ٢٢٩.

المشكوك إلّا ما يقال من ان الجزئية من الامور الانتزاعية النسبية ولا تدخل تحت الجعل التشريعي القانوني حتّى يصحّ رفعها بل الذي يقع تحت الجعل هو الوجوب والطلب والمفروض أنّ رفع وجوب الأكثر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على عدم الانحلال كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الجزئية والشرطية وإن لم تكونا مجعولتين ابتداء ولكنهما من توابع جعل الوجوب والطلب ولا مانع من تحقّق الجزئية والشرطية واقعاً بتبع الطلب و وجوب المركب أو المشروط وعليه فيمكن رفع فعليتهما ظاهراً عند الشك فيهما ببركة حديث الرفع كما تقول بذلك في المانعية أيضاً.

إلّا أنّ مقتضى كون الجزئية الشرطية والمانعية تابعة للوجوب والطلب ان الرفع ينتهي إلى الوجوب والطلب مع أنّ صاحب الكفاية لم يقل بالبراءة بالنسبة إلى الوجوب والطلب لتوهم المعارضة بين رفع وجوب الأكثر مع رفع وجوب الأقل فالتفصيل المذكور في الكفاية بين البراءة العقلية وبين البراءة الشرعية بعد ما اختاره من عدم الانحلال محلّ تأمل بل منع كما لا يخفى.

بقي هنا إشكال آخر وهو أنّ ارتفاع الأمر الانتزاعي يكون برفع منشأ انتزاعه وهو وجوب الأكثر ومعه لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه وهو الأقل.

وأُجيب عنه بأجوبة منها ما أشار إليه صاحب الكفاية حيث قال نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلّا انّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلّا مع الجهل بها (مع نسيانها) كما لا يخفى[1].

وتوضيح ذلك كما في تسديد الأصول أنّ المولى قد بيّن جميع أجزاء المركب حتّى الجزء المشكوك أيضاً لو كان جزءاً وحينئذٍ فإن كان في نفس الأمر لا جزئية للمشكوك لما كان

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨.

شك في أنّ الأقل هو المأمور به وإن كان قد بيّن جزئيته في دليل لم تقف عليه بعد الفحص اللازم فحيث إنّ هذا الدليل باطلاقه شامل للعالم والجاهل فحديث الرفع يحكم بنفي وجوبه أو جزئيته بالنسبة إلى الجاهل ويكون هذا الحديث مقدما على ذلك الدليل الواقعي، موجباً لاختصاص مفاده بخصوص العالم به ولا محالة يكون الحديث بمنزلة استثناء وتقييد بالنسبة إلى دليل الجزئية ويكون مقتضى الجمع بين أدلة سائر الأجزاء أنّ الصلاة مثلاً للجاهل بجزئية السورة هي خصوص الفاقد أعني اللابشرط عن السورة غاية الأمر أنّ هذا الرفع والنفي تنزيلي ادعائي ظاهري تحفظا على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو لا يضرّ بما نحن بصدده إذ مآله أنّه يعامل المكلّف معاملة من تعلّق وظيفته وأمره واقعاً باللابشرط عن المشكوك وهو كاف لما نحن بصدده.

فالحاصل أنّا نعلم تفصيلاً بتعلق الأمر بالأقل إلّا انّ هذا العلم التفصيلي نتيجة علم اجمالي فإنّه نعلم أنّه لو لم يكن المشكوك جزءاً في نفس الأمر فالأمر الواقعي تعلّق بالأقل وإن كان جزءاً بحسب الواقع فبعد تقييد إطلاق دليل جزئيته فلا محالة كأنه ليس جزءاً للجاهل ويتعلّق الأمر بما عداه[1] وعليه فهذا الاشكال مندفع بالجواب المذكور وكيف كان فتحصّل إلى حد الآن أنّ المختار في الأقل والأكثر الارتباطيين هي البراءة سواء كانت عقلية أو شرعية وهي تجري في الجزء الزائد المشكوك ويحكم بوجوب الأقل ولا تفكيك بين البراءتين.

ودعوى: أنّ البراءة لا تجري مع الأصل المحرز وفي المقام يجري الاستصحاب فإنّ الواجب مردّد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع إذ التكليف لو كان متعلقاً بالأقل فهو مرتفع بالاتيان به ولو كان متعلقاً بالأكثر فهو بعد الاتيان بالأقل باق يقيناً وعليه فبعد الاتيان بالأقل نشك في سقوط أصل التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به فيستصحب بقاءه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلي وبعد جريان هذا الاستصحاب والحكم

---

(١) تسديد الأصول / ج ٢، ص ٢٣٨.

يبقاء التكليف يحكم العقل باتيان الأكثر تحصيلاً للعلم بالفراغ ولا مجال للبراءة.

مندفعة: بما في مصباح الأُصول من أنّ الرجوع إلى القسم الثاني من استصحاب الكلي إنّما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مردداً بين المرتفع والباقي وأمّا لو كان أحد الفردين متيقناً والآخر مشكوكاً فيه فيجري الأصل بلامعارض فلا يصل النوبة إلى استصحاب الكلي كما إذا كان المكلّف محدثا بالحدث الأصغر ثمّ احتمل عروض الجنابة له بخروج بلل يحتمل كونه منيا ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلي بعد الوضوء لأنّ الحدث الأصغر كان متيقناً إنّما الشك في انقلابه إلى الأكبر فتجري أصالة عدم حدوث الأكبر ويضم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث وأنّه الاصغر فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلي[1]. وبعبارة أُخرى حدوث وجوب الأقل معلوم ولا مجال للاستصحاب فيه وإنّما يجري الاستصحاب في عدم حدوث وجوب الأكثر.

اللّهمّ إلّا أن يقال: فمع جريان استصحاب عدم حدوث وجوب الأكثر لا مجال للبراءة لأنّ الاستصحاب أصل محرز إلّا أن يقال لا مانع منه لأنّ الأُصول متوافقة وأُدلة اعتبار الأُصول لا تمنع عن جريان المتوافقه بل تختص منعها بالمتخالفة فتدبّر.

هذا كلّه حال الأصل العقلي والشرعي بالنسبة إلى الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصلية.

وأما الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فحصّل القول فيها أنّها كالتوصليات من حيث جريان البراءة في القيود والتفصيل في ذلك أنّه إن قلنا بامكان اخذ قصد القربة في المأمور به وعلمنا بأخذه فيه فقصد القربة يصير حينئذٍ كالأجزاء المعلومة في لزوم اتيانها فيجب الاتيان بالأقل متقرباً إلى الله تعالى.

وإن شككنا في أخذه وعدمه بعد امكان أخذه فهو كسائر الأجزاء المشكوكة يجري فيه أصالة البراءة وإن قلنا بعدم امكان اخذ قصد القربة في المأمور به وكونه من الأغراض

---

(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٤٤٤.

المترتبة على الأمر فقد قال في الدرر بأنّ تنجزه حينئذٍ تابع لتنجز الأمر إذ لا يعقل عدم تنجز الأمر الذي هو سبب لتنجز الغرض وتنجزه فكما أنّ العقل يحكم في الشبهات البدوية بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلّف كذلك هنا على القول بالبراءة (أي يحكم بعدم تنجز الغرض في مورد البراءة وهو الأكثر عند الشك في الأقل والأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر في التعبديات أيضاً إذ لا موجب له كما لا يخفى).

نعم لو كان التكليف متعلقاً بالأقل يجب على المكلّف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجة قد قامت عليه والمفروض أنّه يأتي بالأقل المعلوم بقصد الاطاعة لا بأغراض أُخر[1].

مقصوده من قوله والمفروض أنّه يأتي الخ أنّ مع الاتيان بالأقل وتحركه بأمر المولى فقد حصل الحسن الفاعلي فإن صادف الأقل مع المأمور به بالامر النفسي الواقعي صارت عبادة وإلّا كان ما أتى به انقياداً محضاً فلا مجال للقول بالاحتياط في التعبديات بدعوى أنّ قصد التقرب ممّا يكون معتبرا في التعبدي بالشبهة إما بنحو الدرج في المأمور به أو بنحو الدخل في الغرض وعلى كلّ حال تكون له العهدة والواجب الغيري لا يصحّ التقرّب به إلّا توصلاً إلى الواجب النفسي وأمّا به مستقلاً فقد قرر في محله أنّه غير صالح لافادة هذا فلاجل احراز هذا الأمر المبين الثابت في العهدة لا محيص عن الاحتياط باتيان الأكثر والمقيّد في التعبديات.

وذلك لما عرفت من جريان البراءة بالنسبة إلى قصد القربة والأكثر المشكوك وكفاية الاتيان بالأقل بداعي الأمر به في تحقّق العبادة عند المصادفة وفي تحقّق الانقياد عند الخطأ ولا حاجة إلى الاتيان بالأكثر قال شيخنا الأُستاذ الاراكي‏ ﷺ وبالجملة فمن حيث القيود والأجزاء الخارجية حال التعبدي كالتوصلي في جريان أُصالة البراءة العقلية عن الزائد المشكوك فيه ومن حيث الأمر الباطني الخاصّ بباب التعبدي فهو ليس إلّا الانقياد والحسن الفاعلي والعبد إذا احتمل أمر المولى في مورد نفسياً وصار احتمال وجوده داعياً له كفىٰ هذا في

---

(١) الدرر / ص ٤٧٨.

حسنه الفاعلي[1].

والتحقيق أنّ قصد القربة باتيان الأقل حاصلاً سواء كان الواجب في الواقع هو الأقل أم الأكثر لتعلق الأمر بكل جزء فلا مورد للانقياد حتّى يقال انّه اطاعة أو انقياد فلا تغفل هذا كلّه هو الجهة الأُولى في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجية وأمّا الجهة الثانية فهي كما تلي:

## دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية

الجهة الثانية في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء التحليلية وهي على أقسام.

**القسم الأوّل:** أن يكون ما احتمل دخله في المأمور به على نحو الشرطية موجوداً مستقلاًفي الخارج كالتستر بالنسبة إلى الصلاة والحكم فيه هو البراءة كما عرفتها في الشك في الأجزاء عقلاً ونقلاً والكلام فيه هو الكلام في الأجزاء حرفاً بحرف ولانطيل بالاعادة.

**القسم الثاني:** أن يكون ما احتمل دخله في المأمور به على نحو الشرطية متحداً مع المقيّد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة ولم يكن من مقومات المأمور به ففي هذه الصورة ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

وأجاب عنه شيخنا الأعظمؒ بأنّ الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر فإنّه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل لأنّ المنفي فيها الالزام بما لايعلم ورفع كلفته ولا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما

---

(١) أصول الفقه / ج ٣، ص ٦-٧.

في التكليف المطلق وإن لم يزد المقيّد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج[١].

ودعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصية المشكوكة فيه راجعة إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعة التكليف وزيادته عرفاً ودقة كانت مجرىٰ البراءة شرعاً لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك في تكليف زائد مع وجود قدر متيقن في البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعىٰ وذلك نظير الطهارة مع الصلاة فإنّ الصلوة مع الطهارة والصلاة بدونها بنظر العرف من الأقل والأكثر فالصلاة مع الطهارة صلاة وزيادة وترك الطهارة واتيان الصلاة بدونها يكون ايجاداً للفرد الناقص دقة وعرفاً.

أمّا إذا كانت الخصوصية المشكوكة غير راجعة إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زيادة في المتعلّق ولا فقدها نقصا فيه وذلك نظير عتق الرقبة المؤمنة فإنّ ايمان الرقبة أو عدم ايمانها لا يلازم زيادة في العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلا التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البراءة إذ لا يتصور الانبساط هيهنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّداً بتلك الخصوصية إذ هي ليست من خصوصياته المضيقة له وبالجملة لا متيقن في البين في متعلّق التكليف يشار إليه ويقال إنّه معلوم الوجوب والشك في الزائد عليه بل الفعل بدون الخصوصية مباين للفعل المنضم للخصوصية فلا يتحقّق الانحلال.

فالحق هو التفصيل بين الصورتين في مقام الانحلال المبني على القول بانبساط الوجوب هذا ولكنك عرفت اننا في غنى عن الالتزام بالانحلال الحقيقي في حكم الشرع كي نضطر إلى التفصيل بين قسمي الشروط ولنا فيما سلكناه من طريق الانحلال الحكمي المبني على التبعيض في التنجيز غنىً وكفاية فإنّه يوصلنا إلى المطلوب وقد عرفت أنّ الحال فيه لايختلف بين قسمي الشروط إذ الشك في كلاالقسمين شك في اعتبار خصوصية زائدة لم

(١) فرائد الأُصول / ص ٢٨٥

يقم عليها المنجز فيكون مورداً للبراءة العقلية والشرعية بمعنى عدم ايجاب الاحتياط شرعاً من الجهة المشكوكة(١).

مندفعة: بأنّ متعلّق التكليف وإن لم يتقيد ابتداءاً بالخصوصية المشكوكة ولكنّ يكتسب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذٍ أن يشك في كون المتعلّق ذا سعةٍ أو لا ومع اكتساب التقيد والتضيق من المضاف إليه يصحّ الانحلال المبني على القول بانبساط الوجوب أيضاً وعليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصي النفسي الاستقلالي المنبسط على المشروط ومع هذا الشك يصحّ الأخذ بالبراءة العقلية والنقلية ولقد أفاد وأجاد الشهيد الصدرﷺ حيث قال والتحقيق هو جريان البراءة عن وجوب الشرط سواء كان شرطاًلمتعلق التكليف كالطهارة في الصلوة أو شرطاً لمتعلق المتعلّق كاشتراط الايمان في عتق الرقبة لأنّ مرجع الشرطية إلى تقيد الواجب بقيد زائد وانبساط الأمر على التقيد كما تقدم في محله فالشك فيها شك في الأمر بالتقيد المذكور زائداً على الأمر بذات المقيّد وهو من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة إلى أن قال فتجري البراءة عنه(٢).

**القسم الثالث:** أن يكون ما احتمل دخله في الواجب بمنزلة الفصل بالنسبة إلى الجنس أو بمنزلة الخصوصية بالنسبة إلى الخاصّ ونحوهما ممّا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجي ويكون من مقومات المأمور به.

في هذه الصورة ربّما يقال بعدم جريان البراءة لعدم الأقل والأكثر بحسب الوجود الخارجي إذ الجنس لا يوجد بدون فصل وهكذا الخاصّ لا يوجد بدون خصوصية فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزاً بفصل معين أو بفصل ما من فصوله أو أن يكون الخاصّ متميزاً بخصوصية معينة أو بخصوصية ما من الخصوصيات وهذا من موارد دوران الأمر بين

---

(١) منتقى الأُصول / ج ٥، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٥٢.

التعيين والتخيير لا من موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

يمكن أن يقال: إنّ العبرة في الأحكام بعالم تعلّق الوجوب وعالم الجعل وهو عالم التحليل وفي هذا العالم يمكن الافتراق حتّى بين الجنس والفصل وذات الخاصّ والخصوصية بالتحليل العقلي كما نقول في تعريف الإنسان أنّه مركب من الحيونه والنطق مع أنّ مقتضى المقابلة هو أن لا يكون النطق داخلاً في الحيونة وليس ذلك إلّا لكون الملحوظ في طرف الجنس مهية مبهمة وبهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل والأكثر ولا يضره الاتحاد الخارجي لأنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت وعليه فدعوى عدم جريان البراءة في المتحد الخارجي كالجنس والفصل ونحوهما بدعوى عدم كونه من الأقل والأكثر ممنوعة لكفاية التحليل العقلي الذهني بعد وضوح كون الذهن ظرف الثبوت لا الخارج كما لا يخفى ولذا قال سيّدنا الإمام المجاهد‌ تجري البراءة في الجميع على وزان واحد من غير فرق بينما له منشأ انتزاع مغاير وما ليس له كذلك لأنّ الموضوع ينحل عند العقل إلى معلوم ومشكوك[1].

فإذا شككنا في أنّ المولى أمر باتيان الحيوان أو أمر باتيان الفرس مثلاً فالموضوع في الخارج وإن لم يكن منحلاً ولكنّه لا يوجب اشكالاً بعد ما عرفت من أنّ الميزان هو الانحلال عند الذهن وعالم الجعل والوجوب لا في الخارج وفي عالم الجعل وتعلّق الوجوب يدور الأمر بين الأقل والأكثر لأنّ عروض الوجوب لذات الجنس ولو بنحو الابهام كالحيوان معلوم وإنّما شك في عروض الوجوب للزائد عليه فيجري البراءة في المشكوك ويحكم بكفاية الذات من دون حاجة إلى ضم ضميمة لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفي في تحقّق المعلوم والمشكوك لا يقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلّق الحكم لأنّا نقول لامانع منه ألا ترى أنّ الشبح الذي لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان يتعلّق به الحكم كحرمة التعرض بالنسبة إليه كما يصحّ إسناد الرؤية إليه أيضاً بقولنا رأينا الشبح من بعيد فدعوى عدم تعلّق الحكم

(١) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٣٤٦.

بالمبهم كما ترى.

ولكنّ الذي يظهر من الكفاية أنّه ذهب إلى عدم جريان البراءة عند دوران الأمر بين المشروط بشي ومطلقه وبين الخاصّ كالانسان وعامه كالحيوان بدعوى أنّ الأجزاء التحليلية لاتكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً فالصلوة مثلاً في ضمن الصلوة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلوة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متبائنة للمأمور بها نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره دون دوران الأمر بين الخاصّ وغيره لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته وليس كذلك خصوصية الخاصّ فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاصّ فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيداً[١].

وفيه: أنّ التباين في الأفراد الخارجية لا يضر بعد ما عرفت من أنّ العبرة بعالم الجعل والوجوب إذ المتعلّق للجعل والوجوب في هذا العالم هو العناوين والماهيات ومن المعلوم أنّ عنوان الحيوان أو الحيوان المشروط بشي من انواعه من قبيل الأقل والأكثر وهكذا عنوان الصلوة أو الصلوة المشروطة بشي من قبيل الأقل والأكثر.

والقدر المتيقن من عالم الجعل والوجوب هو تعلّق الأمر والوجوب بعنوان الجنس أو العنوان المطلق واشتراطه بنوع أو بخصوصية مشكوك فيجري فيه البراءة العقلية قال شيخنا الأستاذ الأراكي‌ﷺ الواجب يدور أمره بين المطلق والمقيّد وحيث إنّ الجامع وهو الطبيعة المهملة عين المقيّد والمطلق في الوجود والوجوب فالوجوب المضاف إليها مضاف إليها حقيقة فالطبيعة المهملة معلوم الوجوب سواء كان الواجب مطلقاً أو مقيّداً ومقتضى البراءة هو عدم وجوب الزائد على الطبيعة المهملة.

ودعوى: أنّ عينية الطبيعة المهملة مع المقيّد لا أصل لها إذ الحصّة الموجودة من الطبيعة

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

ليست عين الوجود بل متحدة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصة مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطة حصته يكون عرضياً بالأولوية والوجوب كالوجود مضاف إلى الحصة عرضاً فضلاً عن الجامع وعليه فلا علم بوجوب الجامع إلّا بالمعنى الأعم من ما بالذات وما بالعرض.

مندفعة: بامكان منع عرضية إسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصة بل إلى الجامع عند العرف وإن سلمنا ذلك بالدقة العقلية بل هما يسندان اليهما حقيقة وعليه فالطبيعة المهملة معلوم الوجوب والزائد عليها مشكوك فيجري فيه البراءة.

لا يقال: لا تجري البراءة في مثل الجنس والنوع من جهة عدم تحقّق ملاك الأقل والأكثر فيه حتّى بحسب التحليل العقلي فإنّ مناط كون الشبهة من الأقل والأكثر هو أن يكون الأقل على نحو يكون بذاته وحصته الخاصة سوى حدّه الاقلية محفوظاً في ضمن الأكثر نظير الكليات المشككة المحفوظة ضعيفها بذاته لا بحدّ ضعفه في ضمن شديدها ومن الواضح عدم صدق المناط المزبور في مفروض البحث فإنّه بعد تحصص الطبيعي في المتواطيات بالضرورة إلى حصص متعددة وآباء كذلك بعدد الأفراد بحيث كان المتحقق في ضمن كلّ فرد حصة وأب خاصّ من الطبيعي المطلق غير الحصة والاب المتحقق في ضمن فرد آخر كالحيوانية الموجودة في ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانية الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقر والغنم وكالانسانية المتحققة في ضمن زيد بالقياس إلى الانسانية المتحققة في ضمن بكر وخالد فلا محالة في فرض الدوران بين وجوب اكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد لايكاد يكون الطبيعي المطلق بما هو جامع الحصص والآباء القابل للانطباق على حصة أخرى محفوظاً في ضمن زيد كي يمكن دعوى العلم بوجوبه على أي حال لأن ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصة الخاصة من الطبيعي ومع تغاير هذه الحصة مع الحصة الأخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندارج فرض البحث في الأقل والأكثر ولو بحسب التحليل.

بل الأمر في أمثال هذه الموارد ينتهي إلى العلم الإجمالي إما بوجوب هذه الحصة الخاصة وحرمة ترك الاتيان بها مطلقاً وإما بوجوب حصة أخرى غيرها المشمولة لاطلاق الطبيعي وحرمة تركها في ظرف ترك الحصة الخاصة.

وفي مثله بعد عدم انطباق أحد التركين على الآخر وعدم قدر متيقن في البين في مشموليته للوجوب النفسي الأعم من الاستقلالي والضمني يرجع الأمر إلى المتباينين فيجب فيه الاحتياط باطعام خصوص زيد لأنّ بإطعامه يقطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين بخلاف صورة إطعام غير زيد فإنّه لا يقطع بحصول الفراغ ولا يؤمن العقوبة على ترك اطعام زيد[1]

لأنّا نقول: أوّلاً: بالنقض بالمطلق والمشروط مع أنّ الطبيعي لا يكون محفوظاً في ضمن المشروط الخاصّ بناء على ما ذكره في الجنس والفصل فكما أنّ العقل يحكم بالبراءة إذا شك في اشتراط شيء في المطلق كذلك يحكم به إذا شك في اشتراط شيء خاصّ في الجنس من دون فرق بينهما.

وثانياً: بأنّ الجنس مندمج في النوع بنحو الإجمال إذ لا يخلو نوع من الجنس وبهذا الاعتبار يصحّ أن يقال عند التحليل في الذهن الثاني يكون ذات الجنس بما هو مهية جامعة بين أنواع الجنس تمام الموضوع للوجوب وإنّما الشك في تقيده بنوع خاصّ وعليه فملاك الأقل والأكثر من كون الأقل في ضمن الأكثر موجود فيه ومعه يجري البراءة في القيد المشكوك ودعوى التباين بالنسبة إلى الجنس والنوع مع أنّه لا نوع بدون الجنس غريب جداً لأنّ التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل فلا يلحق الشك في هذا المقام بباب المتباينين.

والسرّ فيه بعد ما عرفت من أنّ عالم الذهن هو ظرف ثبوت الأحكام أنّ الجنس في هذا العالم بما هو مهية جامعة تمام الموضوع وهو كالمطلق قابل للانطباق على موارد قيوده لوجود الجهة الجامعة فيها والمباينة مختصة بالخصوصيات ولا تمنع تلك الخصوصيات عن صدق

---

(١) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٢٩٧.

الجنس على مصاديقه من الأنواع نعم لو أُخذ الجنس مع خصوصيات نوع خاصّ صار متبايناً مع الجنس المأخوذ في نوع آخر كتباين كلّ نوع مع نوع آخر ولكنّه خلاف المفروض في المقام بل هو خلاف الفرض في المطلق والمشروط وإلّا فلاإجمال للبراءة فيه أيضاً كما لا يخفى.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكلي الطبيعي مع أفراده فإنّه عند التحليل الذهني موجود مع كلّ فرد لاشتراك أفراده في الطبيعي ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد‌ حيث قال إنّ التحقيق أنّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين فإنّ الطبيعي لما لم يكن في حدّ ذاته واحدا ولا كثيراً فلا محالة يكون مع الواحد واحداً ومع الكثير كثيراً فيكون الطبيعي موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته ويكون متكثراً بتكثر الأفراد فزيد إنسان وعمروٌ إنسان وبكر إنسان لا أنّهم متبائنات في الانسانية بل متكثرات فيها وإنّما التباين من لحوق عوارض مصنفه ومشخصه كما لا يخفى.

والتباين في الخصوصيات لا يجعل المهية المتحدة مع كلّ فرد وخصوصية متباينة مع الأخرى فإنّ الإنسان بحكم كونه مهية بلا شرط شيء غير مرهونٍ بالوحدة والكثرة وهو مع الكثير كثير فهو بتمام حقيقته متحد مع كلّ خصوصية فالإنسان متكثر غير متباين في الكثرة[١].

وبالجملة فمع عدم التباين بين الطبيعي وأفراده أو بين الجنس وأنواعه لا مجال لا نكار الأقل والأكثر لأنّ الأقل وهو الجنس أو الطبيعي معلوم وإنّما الشك في خصوصية نوع أو فرد كما لا يخفى وعليه فينحل العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك ويجري البراءة في المشكوك فلا تغفل.

وبعبارة أخرى كما قال الشهيد الصدر‌ ان التغاير بين المفهومين تارة يكون على أساس الإجمال والتفصيل في اللحاظ كما في الجنس والنوع فإنّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه

(١) تهذيب الأُصول /ج ٢، ص ٣٤٧.

ولكنّ بنحو اللف والإجمال وأخرى يكون التغاير في ذات الملحوظ لا في مجـرد إجمـالية اللحاظ وتفصيليته إلى أن قال فالحالة الأولى تدخل في نطاق الدوران بين الأقل والأكثر حقيقة بلحاظ الوجوب بالمقدار الداخل في العهدة وليست من الدوران بين المتباينين لأنّ تباين المفهومين إنّما هو بالإجمال والتفصيل وهما من خصوصيات اللحاظ وحدوده التي لاتدخل في العهدة وإنّما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مردد بين الأقل وهو الجـنس أو الأكثر وهو النوع[1].

بقي شيء وهو أنّ المحكي عن سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط والمشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعية حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء دون البراءة العقلية فإنّ الظاهر عـدم جـريانها في المـقام وإن قـلنا بجريانها في الأقل والأكثر من الأجزاء. لأن الاخلال المتوهم فيه لايكاد يتوهم هـا هـنا حيث إنّ التكليف لو كان متعلقاً بالمشروط واقعاً لما كان إلّا متعلقاً به بما هو لا بجـزءين أحدهما ذات المشروط والآخر تقيده بالشرط فإنّ الثاني ليس ممّا يصحّ أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بحذائه خارجاً وذلك واضح فـليس يـصحّ أن يـقال إنّ التكـليف بـذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدوا فتدبّر جيداً ولاتـغفل. وبين ما كان من قبيل العام والخاصّ أو الجنس والنوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الاول (أي دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية).

فان قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا لأنّ النوع في التحليل العقلي مركب من الجنس والفصل وحيث ان نظر العقل متبّع في الاخلال والبراءة العقلية فلا محالة تجري فيما يتركب بنظره من جزءين وهذا واضح وأما بحسب الأصل النـقلي فكـذلك ظـاهراً لأنّ الترديد بين الجنس والنوع وإن كان من قبيل الترديد بين المتباينين عرفاً وكان خصوصية الخاصّ منتزعة من نفس الخاصّ.

---

(١) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

وبعبارة أُخرى كان التكليف على فرض تعلقه بالنوع متعلّق به بما هو أمر بسيط في عالم الذهن والتصور بحيث لم يكن الآمر إلّا لا حظاً له بما هو أمر بسيط من غير أجزائه التحليلية بل من غير علم بها في بعض الأحيان.

إلّا انّه بعد اللتياو التي يكون الإرادة على النوع مشكوكة وعلى الجنس معلومة والملاك في جريان حديث الرفع ليس إلّا الشك في الإرادة الواقعية النفس الأُمرية وإن شئت مزيد بيان نقول إنّ الفصل وإن لم يكن من أجزاء النوع عرفاً بل كان الجنس بنظره مبايناً للنوع لا من أجزائه إلّا أنه لا نريد اجراء البراءة في الجزء المشكوك اعني خصوصية الفصل ليقال إنّه ليس جزءاً لنوع عرفاً.

بل نقول إنّ تعلّق الإرادة بالنوع والخاصّ مشكوك فالأصل عدمه ولا يعارضه البراءة في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إنّ تعلّق الإرادة به معلوم بأحد الوجهين وكيف كان فالظاهر أنّ هذا القسم مثل القسمين المتقدمين أي الأقل والأكثر في الأجزاء وبحسب الشرط والمشروط في الأصل النقلي فتدبّر[١].

ولا يخفى عليك أوّلاً: أنّ التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية فيما إذا كان التكليف من قبيل الشرط والمشروط بدعوى عدم صحة التكليف بشيء ليس ما بحذائه شيء خارجاً لاوجه له لصحّة التكليف بالشيء ولو لم يكن ما بحذائه شيء خارجاً لإمكان الاتيان به ولو مع المشروط ومع الصحّة فيدور الأمر بين التكليف بذات المشروط والتكليف به مع الشرط والتكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بالشرط مشكوك فيجري في المشكوك البراءة مطلقاً عقلية كانت أو شرعية. وثانياً: ان دعوى كونها من قبيل الترديد بين المتبائنين عرفاً مندفعة بأنّه لو سلمنا ذلك في بعض الموارد كالانسان والحيوان فليس كذلك في سائر الموارد إذ مثل الحيوان والفرس ليسا عندهم من قبيل المتباينين فلو دار الأمر في الاطعام بينهما فلا مناص عن البراءة كما دار الأمر بين مطلق اللون واللون الابيض لأنّ

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

جميع هذه الموارد من قبيل الأقل والأكثر.

فتحصّل أنّه لا فرق في جريان البراءة بين الشرط والمشروط وبين الجنس والنوع وكلّ ذلك لانحلال المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك ولو في الذهن الثاني وعليه فتجري البراءة في الأجزاء التحليلية كما تجري في الأجزاء الخارجية فتدبّر جيداً.

## الخلاصة:

في الشك في المكلّف به مع العلم بالتكليف وامكان الاحتياط ودوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومحلّ الكلام فيما إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط المقسمي بحيث لا يضره الأكثر.

وأمّا إذا كان الأقل مأخوذاً في التكليف بنحو بشرط لا حتّى يضرّه الاتيان بالأكثر كما في دوران الأمر بين القصر والاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه حينئذٍ من قبيل الدوران بين المتباينين.

وإذا عرفت ذلك لا يخفى عليك أنّه وقع الكلام في أنّ الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ملحق بالشك في التكليف حتّى يجرى البراءة في وجوب الأكثر أو ملحق بالشك في المكلّف به حتّى يكون مورداً لقاعدة الاحتياط.

وتحقيق الكلام في جهات:

**الجهة الأولى:** في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية والمشهور عدم وجوب الاحتياط في الأجزاء الخارجية وهو المختار وقد ذكر لجريان البراءة العقلية وجوه.

**الوجه الأول للبراءة العقلية:** هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبية الأقل استقلالاً أو في ضمن الأكثر.

وتوضيح هذا الوجه أنّ الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالي ولو كان الواجب في الواقع هو الأكثر فيكون الأقل واجباً بالوجوب الضمني لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء وينبسط التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى التكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الأجزاء ولذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلّفاً باتيانه ثانياً لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآتي بكل جزء يكون مكلّفاً باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر.

أورد عليه مناقشات

منها أنّه لو اقتصرنا على الأقل نشك في حصول غرض المولى.

أُجيب عنه بأنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف وكان بسيطا يجب على المكلّف احراز حصوله والاتيان بما يكون محصلاً له لأنّ المكلّف به وهو الغرض معلوم والشك في محصله ولا اشكال في هذه الصورة في وجوب الاحتياط وإن كان الغرض مردداً بين الأقل والأكثر فلا يجب إلّا الأقل لأنّ الأكثر لم يقم عليه الدليل فيجرى فيه البراءة كما تجرى في أصل التكليف.

وأمّا إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد إلّا الاتيان بما امر المولى به وأمّا كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى لا من وظائف العبد.

ومنها: أنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباثنين بعينه موجود هنا وهو أنّ المقتضى وهو تعلّق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردّد بين الأقل والأكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً لا عن المأمور به ولا عن توجه الأمر.

وأُجيب عنه بالفرق بينهما وهو انحلال العلم الإجمالي في المقام دون المتباثنين بالتقريب المذكور.

ومنها: أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية والعلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقل والأكثر اشتغال يقيني ومقتضاه هو الاحتياط حتّى يحصل البراءة اليقينية.

وأُجيب عنه بأنّ في المقام لا يقين إلّا بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك غير ثابت.

وعليه فوجوب الأجزاء المعلومة جزئيتها معلوم بخلاف الاجزاء المشكوكة فتجرى البراءة في المشكوكة.

ومنها: أنّ الموجب لانحلال العلم الاجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق والموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فا هو موجود لا يكون موجباً للانحلال بل مقوم للعلم الاجمالي وما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً.

وأُجيب عنه بأنّ وجوب الأقل معلوم ومطلق سواء وجب الأكثر أم لا ومع معلوميته واطلاقه يوجب الانحلال.

وبعبارة اخرى أنّ الواجب ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمي و وجوبه لا ينافى مع وجوب شيء آخر أو عدم وجوبه إذ الأكثر ليس إلّا الأقل والزيادة ولا يفترق حال الأقل بالنسبة إلى تعلّق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبة إلى وجوب الأجزاء التي يعلم انحلال المركب إليها وإنّما الشك في أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلاً فيه حتّى يكون متعلّق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لايكون دخيلاً هذا مضافاً إلى أنّ ملاك الانحلال ليس تعلّق العلم التفصيلي ببعض الأطراف بل ملاكه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم تقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لاعلى تعلّق العلم التفصيلى ببعض الأطراف وكيف كان فالأظهر أنّ الانحلال انحلال حقيقي.

الوجه الثاني للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبية الأقل نفسياً أو

مقدمياً والشك في الأكثر.

وتوضيح ذلك أنّ العلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالزام تفصيلاً والآخر مشكوك الالزام رأساً ودوران الالزام في الأقل بين كونه مقدمياً أو نفسياً لا يقدح في كونه معلوم بالتفصيل لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالاً أو تفصيلاً الزام المولى به على أيّ وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلاً هو الأقل والمشكوك الزامه راسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالاً هو الواجب النفسي المردّد بين الأقل والأكثر ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كلّ معلوم اجمالي يكون كذلك.

أورد عليه بما عرفت آنفا من عدم المغايرة بين الاجزاء الداخلية والمركب لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر ومعه فلا مجال للوجوب المقدمى حتّى ينكره بعض ويثبته آخر بحسب ما تقدم في محله.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلم وجود المغايرة بينهما وكون الوجوب في الأقل مقدمياً يرد عليه أنّ الانحلال فاسد قطعا لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إمّا بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفا مع أنّه يلزم من وجوده عدم لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كلّ حال المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال.

**الوجه الثالث للبراءة العقلية**: والتحقيق أن يقال إنّ المركب عين أجزائه فالأجزاء واجبة بوجوب نفسي لأنّ المنبسط على ذات الأقل على هذا القول هو الوجوب النفسي الذي لموافقته ثواب ولمخالفته عقاب الذي لا يتوقف تنجزّه على تنجّز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمة نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسي هو تمام المنبسط عليه واقعاً أو بعضه وهذا لا يخرج التكليف النفسي المعلوم عن التنّجز وليس تنجّز الأجزاء

فرع تنّجز الكلّ ومن ناحيته وذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدمياً.

فالأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسي لأنّ المركب باللحاظ الأوّل الذي يجعله الحاكم موضوعاً للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود في الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظة وإنّما يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية وهي ملاحظة كلّ جزء منه مستقلاً فالجزء إن لوحظ فهي مقدمة للكل وإن لوحظ طريقاً إلى الملاحظة الأولية للحاكم على الطبيعة المهملة فهي عين الكلّ إذ ليس للأجزاء بهذه الملاحظة وجود عليحدة وعليه فالانحلال حقيق بعد عدم مغايرة وجوب الأقل مع وجوب المركب لكون المركب عين الأجزاء ومع العينية لا مجال للوجوب الغيرى المقدمى في الاجزاء أيضاً لأنّه فرع المغايرة بينها وبين ذيها وهو لا يساعد مع العينية.

ولا مجال أيضاً لجعل نسبة الأجزاء إلى المركب كنسبة المحصّل إلى المحصّل لأنّه أيضاً فرع المغايرة بل لا مجال للوجوب الضمني بعد عينية المركب مع أجزائه وكون الاختلاف بين المركب واجزائه بالاجمال والتفصيل ومع العينية فالتعبير بالضمنية مسامحة كما لا يخفى.

بل يرجع الأمر في النهاية إلى انكار العلم الإجمالي في المركبات الاعتبارية إذ مع الدقة يظهر أنّه لاعلم بالتكليف إلّا بمقدار ذات الأقل والشك في تعلقه بالزائد عليه والوجوب في ذات الأقل نفسي لا غيري ولا ضمني.

هذا كلّه بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر الارتباطيين.

## في جريان البراءة الشرعية

وأمّا جريان البراءة الشرعية فقد صرّح الشيخ الأعظم به أيضاً بدعوى أنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وأنّ وجوب الجزء المشكوك فهو فهو ممّا لم يعلم فهو مرفوع عنهم بقوله ﷺ رفع عن أُمتي ما لا يعلمون.

والقول بأنّ حديث الرفع لا يجرى في الشك في الوجوب الغيري غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي هذا مضافاً إلى امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضاً من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ فافهم.

هذا كلّه إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة وأمّا لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتي ما في ذلك.

ولا يخفى عليك صحة ما أفاده الشيخ الأعظم‌ﷺ من جريان البراءة الشرعية بعد ما عرفت من تقريب جريان البراءة العقلية بعدم العلم إلّا بالتكليف بالأقل والشك في تعلقه بالأكثر.

ولكنّ الوجوب المرفوع أو المحجوب في الزائد على الأقل ليس وجوباً غيرياً أو ضمنيا بعد ما عرفت مفصّلاً من عينية المركب مع أجزائه فلا وجه لجعل الوجوب المشكوك في الأكثر وجوباً غيرياً بل الصحيح هو عينية المركب مع اجزائه وكون الوجوب في المشكوك وجوباً نفسياً.

وممّا ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهة نفسه لامن جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

ثم لا يخفى عليك أنّ من أنكر جريان البراءة العقلية بتوهم عدم الانحلال لا يتمكن من جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الأكثر أيضاً لأنّ رفع وجوب الأكثر معارض عنده مع رفع وجوب الأقل.

نعم أمكن له جريان البراءة في جزئية المشكوك لعدم معارضه جريانها في الأكثر بجريانها في الأقل العلم بالجزئية في الأقل.

إلّا أن يقال: إنّ الجزئية من الامور الانتزاعية النسبية ولا تدخل تحت الجعل التشريعي القانوني حتّى يصح رفعها بل الّذى يقع تحت الجعل هو الوجوب والطلب والمفروض أنّ رفع وجوب الأكثر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على القول بعدم الانحلال.

هذا كلّه حال الأصل العقلي والشرعي بالنسبة إلى الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصلية.

وأمّا الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فحصّل القول فيها أنّها كالتوصليات من حيث جريان البراءة في القيود كجريانها في الأجزاء الخارجية.

وذلك لأنّه مع الشك في أخذ قصد القربة وعدمه والقول بامكان أخذه يكون كسائر الأجزاء المشكوكة في جريان أصالة البراءة وأمّا مع عدم امكان أخذه في المأمور به والقول بكونه من الأغراض المترتبة على الأمر فتنجزه تابع لتنجز الأمر فكما أنّ العقل يحكم في الشبهات البدوية بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلّف فكذلك هنا على القول بالبراءة أي يحكم بعدم تنجز الغرض في مورد البراءة وهو الأكثر عند الشك في الأقل والأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر في التعبديات أيضاً إذ لا موجب له.

نعم لوكان التكليف متعلقاً بالأقل يجب على المكلّف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجة قد قامت عليه هذا كلّه هو الجهة الأولى في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجية.

## دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية

وأمّا الجهة الثانية ففي جريان البرائة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء التحليلية وهى على أقسام:

القسم الأوّل: أن يكون ما احتمل دخله في المأمور به على نحو الشرطية موجوداً

مستقلاً في الخارج كالتستر بالنسبة إلى الصلاة والحكم فيه هو البراءة كما عرفتها في الشك في الاجزاء عقلاً ونقلاً ولا نطيل بالاعادة.

القسم الثاني: أن يكون ما احتمل دخله في المأمور به على نحو الشرطية متحدًا مع المقيّد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة ولم يكن من مقومات المأمور به ففي هذه الصورة ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب والزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو بعنوان المقدمة وعليه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

أُورد عليه بأنّه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلّة البراءة من العقل والنقل لأنّ المنفي فيها الالزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على ما في التكليف المطلق وإن لم يزد المقيّد الوجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج.

ودعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصية المشكوكة فيه راجعة إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعة التكليف وزيادته عرفاً ودقة كانت مجرى البراءة شرعاً لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك في تكليف زائد مع وجود قدر متيقن في البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعى وذلك نظير الطهارة مع الصلاة فإنّ الصلاة مع الطهارة والصلاة بدونها بنظر العرف من الأقل والأكثر.

أمّا إذا كانت الخصوصية المشكوكة غير راجعة إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زيادة في المتعلّق ولا فقدها فيه وذلك نظير عتق الرقبة المؤمنة فإنّ إيمان الرقبة أو عدم إيمانها لا يلازم زيادة في العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلاً التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البراءة إذ لا يتصور الانبساط هيهنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّداً بتلك الخصوصية إذ هي ليست من خصوصياته المضيّقه له وبالجملة لا متيقن في البين في متعلّق التكليف يشار اليه ويقال إنّه معلوم الوجوب والشك في الزائد عليه بل الفعل بدون الخصوصية مباين للفعل المنضم للخصوصية فلا يتحقّق الانحلال فالحقّ هو التفصيل بين الصورتين.

مندفعة: بأنّ متعلّق التكليف وإن لم يتقيد ابتداء بالخصوصية المشكوكة ولكنّ يكتسب التقيد باضافته إلى موضوع مقيّد فيصح حينئذٍ أن يشك في كون المتعلّق ذا سعة أولا ومع اكتساب التقيّد والتضيّق من المضاف اليه يصح الانحلال المبني على القول بانبساط الوجوب أيضاً وعليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصي النفسي الاستقلالي المنبسط على المشروط ومع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءة العقلية والنقلية فلا فرق بين كون الشرط شرطاً لمتعلق التكليف كالطهارة في الصلاة وبين كونه شرطاً لمتعلّق المتعلّق كاشتراط الايمان في عتق الرقبة لأنّ الأمر في كليهما من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة فتجرى البراءة عنه.

القسم الثالث: أن يكون ما احتمل دخل في الواجب بمنزلة الفصل بالنسبة إلى الجنس ممّا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجي بل يكون من مقدمات المأمور به.

ففي هذه الصورة ربّما يقال بعدم جريان البراءة لعدم الأقل والأكثر بحسب الوجود الخارجي إذ الجنس لا يوجد بدون الفصل فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله وهذا من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير لا من موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

يمكن أن يقال: إنّ العبرة في الأحكام بعالم تعلّق الوجوب وعالم الجعل وهو عالم التحليل وفي هذا العالم يمكن الافتراق حتّى بين الجنس والفصل بالتحليل العقلي كما تقول في تعريف الإنسان إنّه مركب من الحيونة والنطق مع أنّ مقتضى المقابلة هو أن لا يكون النطق داخلاً في الحيوانة وليس ذلك إلا لكون الملحوظ في طرف الجنس مهية مبهمة وبهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل والأكثر ولا يضره الاتحاد الخارجي لأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت فيجرى البراءة في المشكوك ويحكم بكفاية الذات من دون حاجة إلى ضمّ ضميمة لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفي في تحقّق المعلوم والمشكوك لايقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلّق الحكم.

لأنّا نقول: لا مانع من ذلك ألاترى أنّ الاشبح الذي لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان لا يجوز

قتله ويجوز أسناد الرؤية إليه وهو شاهد على جواز تعلّق الحكم به فدعوى عدم جواز تعلّق الحكم بالمبهم كما ترى.

ودعوى: أنّ عينية الطبيعة المهملة مع المقيّد لا أصل لها إذ الحصة الموجودة من الطبيعة ليست عين الوجود بل متحدة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصة مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطة حصته يكون عرضياً بالأولوية والوجوب كالوجود مضاف إلى الحصة عرضاً فضلاً عن الجامع وعليه فلا علم بوجوب الجامع إلّا بالمعنى الأعم ممّا بالذات وما بالعرض.

مندفعة: بإمكان منع عرضية أسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصة بل إلى الجامع عند العرف وإن سلم ذلك بالدقة العقلية بل هما يسندان إليهما حقيقة وعليه فالطبيعة المهملة معلوم الوجوب والزائد عليها مشكوك فيجرى فيه البراءة وحيث لا يكون تباين بين الطبيعي وأفراده أو بين الجنس وأنواعه بل كلّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين فأنّ الطبيعي لما لم يكن في حدّ ذاته واحداً ولا كثيراً فلا محاله يكون مع الواحد واحدا ومع الكثير كثيراً فيكون موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته ويكون متكثرا بتكثر الافراد فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان لا أنّهم متبائنات في الإنسانية بل متكثرات فيها وإنّما التباين من لحوق عوارض مصنفة ومشخصة.

فلا مجال لانكار الأقل والأكثر لأنّ الأقل وهو الجنس أو الطبيعي معلوم وإنّما الشك في خصوصية نوع أو فرد وعليه فينحلّ العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك ويجرى البراءة في المشكوك.

بقي شيء:

وهو أنّ المحكى عن سيّدنا الأستاذ هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط والمشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعية حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل والأكثر من

الأجزاء دون البراءة العقلية فإنّ الظاهر عدم جريانها في المقام وإن قلنا بجريانها في الأقل والأكثر من الأجزاء لأن الانحلال المتوهم فيه لايكاد يتوهم هاهنا حيث إنّ التكليف لو كان متعلقاً بالمشروط واقعاً لما كان إلّا متعلقاً به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط والآخر تقيّده بالشرط فإنّ الثاني ليس ممّا يصح أن يكلف به الآمر لعدم ما يكون بحذائه خارجاً وذلك واضح فليس يصح أن يقال إنّ التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بتقييده بالشرط مشكوك بدواً وبين ما كان من قبيل العام والخاصّ أو الجنس والنوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الأوّل (أي دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية) فإن قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا وأمّا بحسب الأصل النقلي فكذلك ظاهراً لأن الترديد بين الجنس والنوع وإن كان من قبيل الترديد بين المتباينين عرفاً وكان خصوصية الخاصّ منتزعة من نفس الخاصّ إلّا أنه بعد اللتيا والتي تكون الارادة على النوع مشكوكة وعلى الجنس معلومة والملاك في جريان حديث الرفع ليس إلّا الشك في الارادة الواقعية النفس الأمرية.

وبعبارة أُخرى إن تعلّق الارادة بالنوع والخاصّ مشكوك فالأصل عدمه ولا يعارضه البراءة في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إنّ تعلّق الإرادة به معلوم انتهى ولا يخفى عليك أنّ التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية فيما اذا كان التكليف من قبيل الشرط والمشروط بدعوى عدم صحة التكليف بشيء وليس ما بحذائه شيء خارجاً لا وجه له لصحة التكليف بالشيء ولو لم يكن ما بحذائه شيء خارجاً لا مكان الاتيان به ولو مع المشروط ومع صحة التكليف يدور الأمر بين التكليف بذات المشروط وبين التكليف به مع الشرط والتكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بالشرط مشكوك فيجرى في المشكوك البراءة مطلقاً عقلية كانت أو شرعية ولا موجب للتفصيل المذكور فتحصّل أنّه لا فرق في جريان البراءة مطلقاً بين الشرط والمشروط وبين الجنس والنوع لانحلال المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك ولو في الذهن الثاني في جميع الموارد ومعه تجري البراءة في الأجزاء التحليلية كالأجزاء الخارجية فتدبّر جيداً.

## تنبيهات المقام الثاني:

**التنبيه الأوّل:** في جريان البراءة في الأسباب والمسببات وعدمه.

واعلم أنّ الأسباب والمسببات تنقسم إلى عقليّة وعاديّة وشرعيّة فإذا كانت الأسباب عقلية أو عادية فلامجال للبراءة لأنّ بيانها ليس على الشارع والمفروض أنّ المكلّف به معلوم ومبيّن من جهة المفهوم وإنّما الشك في أسبابه العقليّة والعاديّة فاللازم حينئذ هو الاحتياط في الأسباب المذكورة قال سيّدنا الإمام المجاهد‌ؒ فيما إذا دار أمر السبب العقلي أو العادي بين الأقل والأكثر كما لو أمر بالقتل وتردد سببه بين ضربة وضربتين أو أمر بتنظيف البيت ودار أمره بين كنسه ورشه أو كنسه فقط لا اشكال في عدم جريان البراءة لأنّ المأمور به مبيّن وغير دائر بين الأقل والأكثر وما هو دائر بينهما فهو غير مأمور به والشك بعد في حصول المأمور به وسقوطه وقد قامت الحجة على الشي المبيّن فلابدّ من العلم بالخروج عن عهدته[1] وبعبارة أُخرى مقتضى الاشتغال اليقيني هو الفراغ اليقيني بالاحتياط هذا كله فيما إذا كانت الأسباب والمسببات عقليّة أو عاديّة وأمّا إذا كانت الأسباب والمسببات شرعيّة أو كانت المسببات تكوينيّة إلّا أنّ أسبابها لإبهامها لاتتعين بفهم العرف بل اللازم أن يكشف عنها الشارع كما إذا فرض أنّ المأمور به في الوضوء أو الغسل هو حالة نورانيّة تكوينيّة لا سبيل لكشفها إلّا الشرع ففي الصورتين يجوز جريان البراءة لأنّ للشرع دخالة حينئذ في تعيين السبب وما يدخل في العهدة ومقتضى عموم حديث الرفع هو البراءة عن

---

(١) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٣٤٨.

مورد الشك قال الشهيد الصدر ﷺ إذا لم يكن المحصّل عرفيا إمّا لكون المسبب شرعيا أو لإبهامه وغموضه فنفس عدم عرفيته قرينة عامة على أنّ المولى هو الذي تكفل بيان السبب وتحديده فيكون مقدار اهتمام المولى بغرضه بمقدار بيانه للسبب وفي مثل ذلك، الذي يجب بحسب الحقيقة ويدخل في عهدة المكلف ليس هو ذلك الغرض والمسبب المجهول بل المقدار المبين من السبب فإذا شك في بيان المولى لدخالة الزائد في السبب كان مجرى للبراءة لاعن السببية بل عن مقدار ما يهتم به المولى ويدخله في عهدة المكلف وهو السبب وبالجملة المجعول الانشائي للمولى وإن فرض هو ايجاب الغرض كما لو قال طهر ثوبك للصلاة مثلاً وبيان سببية الغسلة الثانية للطهارة ليس أمراً مجعولاً وموضوعاً بالوضع الشرعي ولكن حيث إنّ القرينة العامة في باب المحصّلات الشرعية تصرف ظهور اللفظ عن لزوم تحصيل الغرض كائناً ما كان إلى ما ذكرناه يصبح السبب هو الذي يتنجز بمقدار تبيانه شرعاً فهو الواجب بحسب الدقة والداخل في عهدة المكلف ويكون قابلا لايجاب الاحتياط تجاهه فتجري البراءة عنه عند الشك في دخالة الزائد فيه كما تجري البراءة عن وجوب الزائد المحتمل دخله في الغرض الاقصى.

وعلى هذا الأساس تجري البراءة عن شرطية شي أو مانعيته في الوضوء السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعي منطبق على نفس الأفعال الخارجية وإلّا فجريان الأصل فيه واضح.(١)

وممّا ذكر يظهر ضعف ما قيل من عدم الفرق بين أن يكون السبب والمحصّل شرعياً أو غير شرعي إذ السببية غير مجعولة شرعا بجعل مستقل بل هي منتزعة من الحكم بحصول الواجب عند اتيان ذات السبب فلا موهم لجريان حديث الرفع فيها عند الشك نعم لو التزم بانها مجعولة بجعل مستقل كان للحديث في جريان حديث الرفع مجال وإن كان ممنوعاً.(٢)

---

(١) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٦٧ـ٣٦٨.

(٢) منتقى الاصول / ج ٥، ص ٢٤٩.

وذلك لما عرفت من أنّ الذي يجب بحسب الحقيقة ويدخل في عهدة المكلف ليس هو الغرض أو المسبب المجهول لعدم التمكن منهما بدون معلومية أسبابها بل الذي يجب هو المقدار المبيّن من السبب وعليه فإذا شككنا في بيان المولى من جهة دخالة الزائد في السبب أمكن الأخذ بالبراءة في المقدار الزائد على ما بينه بعنوان السبب فإنّ ذلك ممّا للشرع فيه دخالة ويشمله عموم حديث الرفع كما لا يخفى.

ولا يلزم فيه أن يكون السبب مجعولاً شرعياً بل يكفي في جريان البراءة كون السبب ممّا يتكفل الشارع لبيانه وتحديده وحينئذ لا يدخل في العهدة من السبب إلّا المقدار المبيّن وفي الزائد عليه تجري البراءة هذا. واستشكل سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد أيضاً في ذلك بأنّ اجراء البراءة عقلاً ونقلاً فيما إذا تردّد الأمر بين الأقل والأكثر في نفس متعلقات التكليف لا يلازم اجرائها في دوران الأمر بينهما في الأسباب والمحصّلات مطلقاً أمّا في الاسباب العادية والعقلية فواضح وأمّا في الأسباب الشرعية فلأنّ رفع الجزئية المشكوكة أو الشرطية كذلك وإن كان برفع منشأ انتزاعها اعني سببية الأكثر المجعولة شرعاً حسب الفرض إلّا أنـه لمـا لا يثبت سببية الأقل إلا بناء على التعويل على الأصول المثبتة لأشكل إجراؤها.

وإن شئت قلت حيث إنّ البيان بالنسبة إلى المسبب تام وليس له جزء أو شرط مشكوك فلذا ليس هو محط الأصل لا شرعاً ولا عقلاً فيجب إحراز الإتيان بهذا الأمر البسيط إمّا وجداناً أو تعبداً وهذا لا يتحقق إلّا بإتيان الأكثر أو إثبات سببية الأقل وحيث لا يمكن الثاني لابد من إتيان الأكثر وهذا بخلاف دوران الأمر بين الأقـل والأكـثر في مـتعلقات التكاليف فإنّه يقال فيه إنّ رفع وجوب الأكثر وإن كان لا يثبت وجوب الأقل إلّا عـلى الأصل المثبت ولذا يصير الأقل بعد رفع الوجوب عن الأكثر بالأصل مشكوكاً بـالشك البدوي إلّا أنه ليس مجرى الأصل لأنّ جريان الأصل فيه يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح بحكم العقل فمقتضى العلم الإجمالي فيه باق على حاله بعد فتدبّر فـإنّه

دقيق.[١]

ولقائل أن يقول كما أنّ تنجز التكليف بالمسببات متوقف على البيان فكذلك يتوقف تنجزه على بيان أسبابها الشرعية لو كانت لها إذ التكليف بالمسببات من دون بيان أسبابها الشرعية مع عدم طريق للعرف اليها يوجب الإحالة إلى المجهول الذي لا يناله الناس كثيراً ما وهي قبيحة فالاكتفاء ببيان المسببات دون أسبابها الشرعية يوجب نقض الغرض وهو لا يصدر عن الحكيم المتعال وعليه فبيان الأسباب الشرعية على عهدة الشارع فإذا شككنا في المسببات من ناحية أسبابها الشرعية أمكن الأخذ بالبراءة في الأسباب الشرعية لأنّ أمرها بيد الشارع فيشمله عموم حديث الرفع لعدم اختصاصه بالتكاليف بل يشمل كل ماله دخل في ذلك ومما له مدخلية فيه هو بيان الأسباب الشرعية بل يلحق بذلك ما إذا كانت الأسباب تكوينية ولكنها كانت مبهمة لا تتعين للعرف ويحتاج الكشف عنها بالبيان الشرعي وعليه فلا يتنجز التكليف بالمسببات بدون الكشف الشرعي وإلّا لزمت تعين الإحالة إلى المجهول وهي لا تصدر عن الحكيم المتعال كما عرفت.

ولا يحتاج ذلك إلى اثبات سببية الأقل حتى يقال إنّ أصالة البراءة لأتثبتها لأنّ سببية الأقل معلومة بالجعل الشرعي أو الكشف ولا حاجة إلى الاثبات وإنّما الشك في الزائد على المقدار المعلوم.

فيمكن القول بجريان البراءة في الأسباب الشرعية أو الاسباب التكوينية المبهمة التي لاتكون مبينة إلّا بالبيان الشرعي.

هذا مع الغمض عمّا أفاده في ذيل كلامه لما عرفت في الأقل والأكثر من معلومية وجوب الأقل من جهة معلومية انبساط التكليف بالنسبة إليه دون المورد المشكوك ومع معلومية وجوب الأقل بالتفصيل لا يصل النوبة في لزوم اتيانه إلى الأخذ بمقتضى العلم الإجمالي فتدبّر جيّداً.

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقّق الداماد؛ / ج ٢، ص ٣٩٨.

ودعوى: أنّ التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذي هو المأمور به ذا مراتب متفاوته متدرج الحصول والتحقق من قبل أجزاء علته ومحققه بأن يكون كل جزء من أجزاء سببه مؤثّراً في تحقق مرتبة منه إلى أن يتم المركب فيتحقق تلك المرتبة الخاصة التي هي منشأ الآثار نظير مرتبة خاصة من النور الحاصلة من عدة شموع والظاهر أنّه من هذا القبيل باب الطهارة كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الواردة في باب غسل الجنابة من نحو قولهعليه السلام تحت كل شعرة جنابة فبلّوا الشعر وأنقوا البشرة وقولهعليه السلام في الصحيح فما جرى عليه الماء فقد طهر وقولهعليه السلام في الصحيح الآخر وكل شي أمْسَسْتَهُ الماء فقد انقيته (و يعضده) استدلال جمع منهم على ناقضية الاصغر الواقع في اثناء الغسل بأنّ الحدث الاصغر ناقض للطهارة بكمالها فلأبعاضها أولى.

وبين ما لا يكون كذلك بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب (دفعي الحصول والتحقق عند تامية محققه).

فعلى الأوّل لا قصور في جريان أدلّة البراءة عند الشك في المحقّق ودورانه بين الأقل والأكثر فإنّ مرجع الشك في دخل الزائد في المحقّق حينئذٍ بعد فرض ازدياد سعة الأمر البسيط بازدياد أجزاء محققه إلى الشك في سعة ذلك الأمر البسيط وضيقه فينتهي الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر في نفس الأمر البسيط فتجري فيه البراءة عقليها ونقليها من غير فرق بين كون المحصل له من الأسباب العقلية والعادية أو الأسباب الشرعية كباب الطهارة الحديثة بل الخبيثة أيضاً.

وأمّا على الثاني وهو فرض كون البسيط دفعي الحصول والتحقق عند تحقق الجزء الأخير من علته فلا محيص عند الشك في دخل شي في محققه من الاحتياط لأنّ التكليف قد تنجز بمفهوم مبين معلوم بالتفصيل بلا ابهام فيه والشك إنّما كان في تحققه وحصول الفراغ منه بدونه والعقل يستقل في مثله بوجوب الاحتياط تحصيلاً للجزم بالفراغ عما ثبت الاشتغال

به يقيناً[١]

مندفعة: بما عرفت من أنّ تنجيز المسبب تابع للمقدار المبيّن من السبب وإلّا لزم أن يكون الذى يجب عليه ويدخل في عهدة المكلف أمراً مجهولاً من ناحية أسبابه والتكليف بالمجهول من ناحية أسبابه كالتكليف المجهول من جهة نفسه في أنّه لا يصدر من الحكيم المتعال وبالجملة أنّ التكليف بالمسببات بدون تعيين أسبابها الشرعية تكليفٌ بالمجهول فيرجع التكليفِ بها إلى التكليف بأسبابها الشرعية أو المكشوفة بالكشف الشرعي وحيث إنّ الأسباب المذكورة مرددة بين الأقل المعلوم والأكثر المشكوك فتجري فيها البراءة بالنسبة إلى الزائد على المقدار المبين من الأسباب وبعبارة أخرى يشك حينئذ في اشتغال الذمة بالزائد على المقدار المبيّن ومقتضاه هو البراءة.

ولا تفاوت فيه بين أن يكون المسبب ذات مراتب أولا يكون لأنّ التكليف بالمقدار الزائد على المقدار المبيّن من الأسباب مجهول في كليها والعلم بالتكليف ثابت بالنسبة إلى الأسباب المبيّنة دون المشكوكة أو غير المكشوفة ومعلومية المكلف به دون أسبابه الشرعية لا يجعل التكليف مبيّناً معلوماً بالتفصيل من جميع الجهات بحيث لا إبهام فيه وعليه فلا يقاس المقام بما إذا كان المكلف به معلوماً مبينا وله أسباب عقلية وعادية فإنّه لامحيص فيه من الاحتياط لعدم الابهام في المكلف به لا من جهة مفهوم المسبب ولا من جهة أسبابه بخلاف المقام كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى لا مانع من جريان البراءة العقلية والشرعية بالنسبة إلى عقوبة ترك المسبب من ناحية الشك في أسبابه الشرعية أو من ناحية اسبابه التكوينية التي لا يتمكن المكلف من الكشف عنها إلّا ببيان الشرع أخذاً بإطلاق رفع ما لا يعلمون فإنّ الرفع لا يختص بالمسببات بل يشمل الأسباب التي للشرع دخالة فيها فتدبّر.

**التنبيه الثاني:** في مقتضى القاعدة العقلية والشرعية في النقيصة العمدية والسهويّة ولا

---

(١) نهاية الافكار / ج ٣، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأموراً به بل هو كالمتروك راسا ولا كلام فيه.

وإنّما الكلام في مقتضى القاعدة في النقيصة السهوية فنقول بعون الله تعالى واعلم أنّه إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته وشك في كونه من الأركان بمعنى أنّه معتبر حتى حال السهو والنسيان بحيث لو ترك سهو أو نسياناً ثمّ تذكر في الأثناء أو بعد العمل كان عليه الاستيناف أو الاعادة وفي عدم كونه كذلك بمعنى أنّ اعتباره يختص بحال الذكر بحيث لو ترك سهوا أو نسياناً لا يلزم عليه الاعادة أو الاستيناف في جريان القاعدة والأصل العقلي الدال على قبح العقاب بلا بيان والبراءة الشرعية مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة كقاعدة لا تعاد خلاف ثمّ إنّ هذه المسالة تكون من مسائل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيّين لأنّ مرجع الشك فيها إلى الشك في أنّ المطلوب منها هو الأقل المأتي به أو الأكثر من جهة الشك في اعتبار الجزء أو الشرط في خصوص حال الذكر أو الأعم منه وكيف كان فقد ذهب شيخنا الأعظم‌ؒ إلى أنّ الأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلّا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به وهو معنى فساده.

أمّا عمومية جزئيته لحال الغفلة فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة لأنّه غافل عن غفلته فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة راساً أو نام منها فإذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الأمر الأول.(١)

حاصله كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي تبعا لشيخ المشايخ الحاج الشيخ عبد الكريم

---

(١) فرائد الاصول / ص ٢٨٦ الطبعة القديمة.

الحائريﷺ أنّ الأمر بالمركب الناقص لا يمكن أن يتوجه إلى عنواني الساهي والناسي فإنّهما ما دام لم يلتفتا إلى تطبيق هذين العنوانين عليهما لا يمكن أن يبعثهما الخطاب المعلق بالعنوانين سمت متعلقه أعني الناقص ومتى التفتا يخرجان عن العنوانين ويدخلان تحت العامد والذاكر فإذا كان في هذا الاحتمال هذا المحذور العقلي يتعين الاحتمال الآخر وهو اشتراك الجزئية بين حالي العمد والسهو والذكر والنسيان نعم يمكن أن يسقط الشارع الاعادة عن المكلف الآتي بالناقص كما نقول به في بعض أجزاء الصلاة بواسطة القاعدة المستفادة من الشرع لكن الكلام في الأصل العقلي مع قطع النظر عما استفدنا من الشرع ولا شك في أنّ الأصل العقلي لزوم الاحتياط وعدم الاكتفاء بالمركب الناقص.(١)

أورد عليه شيخنا الأُستاذ الأراكيﷺ تبعا لشيخه الأُستاذ بما حكاه عن أُستاذه السيد الفشاركي عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازيﷺ بأنّا سلّمنا ما ذكر من عدم صحة تخصيص الناسي والساهي بالخطاب ولكن بالتامّ أيضاً خطابه غير صحيح لكونه غافلاو تكليف الغافل غير صحيح فهو غير مأمور بشي من الناقص والتام وحيث إنّ من المقطوع أنّ حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبية الذاتية في حقه للعمل بل المحبوبية للعمل ثابتة في حقه فننقل الكلام في هذه المحبوبية فنقول هي ممكن التعلق بالناقص والزائد على حد سواء فإذا فرغ عن العمل والمفروض أنّه غير مأمور بشي أصلاً ثمّ تذكر أنّه سهى عن السورة مثلاً فهو يحتمل أنّ المحبوب النفسي الأمري الإلهي في حقه في حال سهوه ونسيانه هو ما أتى به من الصلاة الناقص السورة ويحتمل أنّه كان الصلوة التام الأجزاء حتى السورة والأصل العقلي في حقه حينئذ هو البراءة إذ لا فرق في تقريب البراءة بين متعلق الحبّ ومتعلق الأمر فكما قلنا بأنّ تعلق الأمر بالمركب من تسعة اجزاء مثلاً مقطوع وبالعاشر مشكوك فكذلك نقول في الحبّ حرفاً بحرف فإنّه وإن لم يكن له اشتغال عقلي حين السهو والنسيان ولكن بعد التذكر يحصل الاشتغال إذ يعلم بحصول المطلوب النفس الأمري من المولى الذي كان تاما من ناحيته

(١) الدرر / ص ٤٩١، اصول الفقه / ج ٣، ص ٧٢٣.

ويشك في أنه آت به أولاً فإن قلنا بالانحلال في مسألة الأقل والأكثر يرتفع عنه هذا الحكم العقلي بسبب الانحلال وإلّا كان مشغول الذمة حتى ياتي الأكثر فاجراء البراءة إنّما هو بالنسبة إلى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعادة عنه.(١)

واستشكل في ذلك بأنّه بعد الاجماع على أنّ لكل أحد خطابا كان خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غاية الأمر أنّ الخطاب عام والمكلف مادام غافلاً لم يتنجز عليه وبعد الالتفات يتنجز الخطاب بالنسبة إليه ومقتضاه هو وجوب الاعادة مع الاتيان بالجزء المنسي كما ذهب إليه الشيخ الأعظم‌﴿ره﴾.

وأجاب عنه المحقّق الحائري في الدرر بأنّ دعوى الاجماع بالنسبة إلى الغافل بالموضوع كما هو محل الكلام ممنوعة نعم الغفلة عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم وإلّا لزم التصويب وملخص الكلام أنّا نشك بعد ارتفاع العذر أنّ الغافل صار مكلفاً بغير المركب الناقص الذي أتى به والأصل عدمه وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه فالأصل البراءة عنه كما هو الشان في كل مورد دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر.(٢)

ودعوى: أنّ تحقق الامتثال والاطاعة في حقه ممنوع حيث إنّ ما اعتقده من الأمر وتحرّك على طبقه لم يكن في حقه فلا اطاعة حقيقية للأمر حيث لا أمر وأمّا محبوبيته واقعاً فكفى بها مقربة له لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته فما يصلح للدعوة المقربة ما دعاه وما دعاه لا واقعيّة له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله.(٣)

مندفعة: بما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي‌﴿ره﴾ من أنّ قصد الأمر من باب الخطأ في التطبيق ومحرّكه في الحقيقة هو أمر المولى أو حبّه فهو قاصد لإتيان ما أتى به سواء كان مأموراً به أو محبوباً فلا وجه مع ما ذكرناه لقوله لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته هذا مضافاً إلى أنّ صدق العبادة متقوم بالأمرين الحسن الفعلي والحسن الفاعلي وكلاهما موجودان في مثل

---

(١) اصول الفقه / ج ٣، ص ٧٢٤.

(٢) الدّرر / ص ٤٩٢.

(٣) تعليقة الاصفهاني / ج ٢، ص ٢٨٠.

المقام كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ البراءة العقلية تجرى في المقام بالنسبة إلى الزائد على الأقل ويحكم بكفاية ما أتى به في حال السهو والنسيان هذا كله بناء على عدم امكان للخطاب للناسي والساهي وإلّا فمع الامكان و وجود الخطاب للناسي الساهي فلا مجال للتمسك بالأصل العقلي المذكور إذ مع البيان لا مورد له وعليه فاللازم هو البحث عن امكان الخطاب للناسي والساهي وعدمه ثبوتاً واثباتاً.

## إمكان الخطاب للناسي وعدمه:

فنقول مستعيناً بالله تعالى ذكروا هنا وجوهاً لإمكان الخطاب بالنسبة إلى الناسي والساهي والمراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل والذاكر كدليل الجزئية والشرطية أو خطاب مختص بالساهي والناسي الذي يدلّ على مطلوبية الأقل منه بخصوصه وكيف كان فلا مجال مع الاطلاق للأصل العقلي فإنّ مع خطاب عام فالحكم هو وجوب الاعادة بعد التذكر كما أنّ مع خطاب خاص بالساهي فالحكم هو الاكتفاء بالأقل فالبيان موجود ومع وجود البيان لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى ولا بأس بذكر عمدة هذه الوجوه وهي كما تلي:

منها أنّ الخطابات العامة القانونية الدالة على الأجزاء والشرائط تشمل الناسي والساهي والنسيان والسهو لا يمنعان إلّا عن التنجيز كالعجز والجهل كما هو المستفاد من كلامه ﷺ وعليه فالخطابات العامة القانونية فعليّة ولا محذور في شمولها للناسي والساهي بعد عدم تنجّزها وكونها من الخطابات العامة القانونية إذ ليست كالخطابات الشخصية حتى تكون لغواً بالنسبة إلى الساهي والناسي.

ودعوى أنّه يتقوم البعث والزجر بامكان فعليّة الداعوية حين الخطاب وهي مستحيلة بالنسبة إلى الساهي والناسي مندفعة بكفاية أن يكون الخطاب داعياً إلى الامتثال بشرط

العلم والالتفات من دون توقف على فعليتها.

ويمكن أن يقال: إنّ بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد والأحوال كما مرّ سابقاً لا مجال لشمول الخطابات العامة القانونية للساهي والناسي لعدم امكان الانبعاث بالنسبة اليهما واشتراط العلم والالتفات في الناسي والساهي عدول عن كونهما بما هما معنونان بعنوان الناسي والساهي مورداً للخطاب.

ودعوى الشمول وعدم التنجيز لغو وعليه فلا اطلاق للخطابات المذكورة بالنسبة إلى الساهي والناسي في حال السهو والنسيان ويشهد له عدم حسن الخطاب وجداناً بالنسبة إلى العاجز ولو بدون التنجيز ولا فرق بين العاجز والساهي والناسي في ذلك ولو تمّت الإطلاقات المذكورة فاللازم بعد التذكر بحسب القاعدة هو الإعادة كما أفاد شيخنا الأعظم‌ﷺ.

ومنها: المحكي في الدرر عن سيّده الاستاذ نقلاً عن سيد المشايخ الميرزا الشيرازي‌ﷺ وحاصله بحسب تقرير أستاذنا الأراكي‌ﷺ أنا لا نسلم منع محرّكية الخطاب بالناسي وذلك أنّ للشارع أن يقول في حق الذاكر والناسي بنحو الكبرى الكلي الذاكر يفعل كذا وكذا والناسي يفعل كذا وكذا فمن يريد الصلوة يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا وكذا ومن الناسي كذا وكذا فالناسي لغفلته عن نسيانه وتخيله أنّه الذاكر ينوي أمر الذاكر ولكنّه حيث كان من باب الخطأ في التطبيق كان قصده في الحقيقة هو امتثال أمره الفعلي وهو أمر الناسي فالناسي في الحقيقة منبعث بالأمر المتوجة إلى الناسي ويكفي الانبعاث المذكور في رفع لغوية الخطاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن ينوي قبل الافتتاح الأمر المتوجّه إليه سواء كان ذلك أمر الناسي أو أمر الذاكر كما إذا احتمل أن يعرض له حالة النسيان وفي هذا الفرض يكون منبعثاً من الأمر المتوجه إلى الناسي على الإجمال فتخصيص الناسي بالخطاب بهذا الوجه ممكن ومع امكان الخطاب الخاص بالناسي والساهي فلا وجه لدعوى اطلاق دليل جزئية المشكوك حتى في حال النسيان حتى يجب الاعادة لأنّ هذه الدعوى متوقفة على عدم

امكان تخصيص الناسي بالخطاب وقد عرفت امكان ذلك بالتقريب المذكور انتهى وهو حسن بحسب مقام الثبوت وإن لم يكن عليه دليل بحسب مقام الاثبات إذ لم نجد أنّ الشارع قال في حق الذاكر والناسي بنحو الكبرىٰ الكلي الذاكر يفعل كذا وكذا والناسي يفعل كذا وكذا فتدبّر.

ومنها: أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسي والساهي كأن يقال أيّها الذي يكون مزاجك رطوبياً لغلبة اقتران الرطوبة مع النسيان فلايلزم الاستحالة إذ لا يخرج عن عنوان الناسي أو الساهي بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

وفيه أوّلا كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد أنّ العنوان الملازم إنّما أخذ معرفاً لما هو العنوان حقيقة والعنوان الحقيقي إنّما هو عنوان الناسي والذي لابد منه في التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة فيعود المحذور[1] وثانياً أنّ الغلبة لا توجب جواز الخطاب بالنسبة إلى جميع الموارد بعد فرض اخلال الخطاب فالخطاب محال ولو بالنسبة إلى غير الغالب قال إنّه لا يوجد عنوان كان ملازماً خارجياً لا ينفك في الخارج عن عنوان الناسي حتى يصح جعله مورداً للخطاب فهذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع.[2]

ومنها: ما حكاه بعض الاجلة في تقريراته عن الشيخ‏ وحاصله امكان أخذ الناسي عنواناً للمكلف وتكليفه بما عدى الجزء المنسي حيث إنّ المانع من ذلك ليس إلّا توهم أنّه لما لم يمكن للناسي أن يلتفت إلى نسيانه فلا يمكنه امتثال التكليف المتوجه إليه وهو ضعيف بأنّ امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق فيقصد الأمر المتوجه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنّه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده والناسي حيث يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيّل أنّه أمر متوجه إلى الذاكر وهذا نظير قصد

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد / ج ٢، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٢) اصول الفقه / ج ٣، ص ٧٢٨.

الأمر بالأداء في مكان القضاء وبالعكس.(١)

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد بأنّه يعتبر في صحة البعث والطلب أن يكون قابلاً للانبعاث ولو في الجملة أمّا الذي ليس قابلاً له في وقت فهو قبيح وكون امتثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق لا يمكن الالتزام به وهذا بخلاف الأمر بالأداء والقضاء بأنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعياً ومحرّكاً للارادة بعنوان الأداء والقضاء ولو في الجملة نعم قد يتفق الخطأ في التطبيق وأين هذا من التكليف بما يكون امتثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق فالقياس مع الفارق.(٢)

ومنها: ما صرّح به في الكفاية من أنّه يمكن تخصيصها (أي الجزئية) بهذا الحال (أي حال الذكر) بحسب الأدلة الاجتهادية كما إذا وجه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر.(٣)

وقد أورد عليه شيخنا الأُستاذ الأراكي بأنّ هذا الوجه راجع إلى الخطاب بالناسي فإن تصورنا صحته كان هو أيضاً متصوراً وإلّا فيقع فيه الاشكال أيضاً وذلك لأنّه بعد ما التفت الإنسان إلى خروج الذاكر للسورة عن الخطاب بالناقص فلا محالة يصير الخطاب بالناقص مختصا بغيره بمعنى أنّه بالنسبة إلى الذاكر غيري وبالنسبة إلى غيره نفسي.(٤)

والحاصل أنّ الخطاب بعد تخصيص الذاكر يتعنون بغير الذاكر وهو الناسي والمفروض ان الخطاب به محال فيعود المحذور.

هذا مضافاً إلى ما عن المحقّق الاصفهاني في نهاية الدراية من أنّه خلاف ما وصل الينا من أدلّة الأجزاء ودليل المركب حيث إنّه أمر فيها باهتمام بعنوان ذاته لا أنّه أمر المكلف بما عدى المنسي مطلقاً مضافاً إلى أنّه لا تعين للمنسي حتى يؤمر بما عداه مطلقاً وبه مقيداً

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد / ج ٢، ص ٤١٥.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الكفاية / ج ٢، ص ٢٤٠.
(٤) اصول الفقه / ج ٣، ص ٧٢٨.

بالالتفات فلابدّ من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء نسيان الجزء إطلاقاً وتقييداً وهو كما ترى انتهى.

ولكن يمكن الجواب عن المحقّق الاصفهاني‌ﷺ بما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ من أنّ الكلام في تصوير تكليف الناسي بما عدى الجزء المنسي ثبوتاً مع قطع النظر عن مقام الاثبات ودلالة الأدلة وأمّا ما ذكره بقوله مضافاً إلى أنّه لا تعيّن للمنسي إلى آخره ففيه أنّه يمكن ثبوتاً التكليف بعدة من الأجزاء الأركانية مطلقاً وبغيرها مقيداً بالالتفات بأن يقال يجب على المكلف الركوع والسجود والقيام ونحوها مثلاً ويجب على الذاكر القراءة ونحوها كذلك فتدبّر[1] ولكن عرفت أنّ الإشكال المهم الثبوتي هو الذي أفاده شيخنا الأُستاذ الأراكي‌ﷺ من أنّ تخصيص الخطاب بعد تعميمه للذاكر والناسي بالذاكر ينتهي إلى خطاب الناسي به وهو محال فيعود المحذور لعدم إمكان انبعاثه به.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الانبعاث حاصل لأنّ الناسي وإن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلاّ أنه ملتفت إلى أنّ كلما يأتي به إنّما ياتي به بما هو مأمور به غاية الأمر أنّه يتخيل أنّ ما ياتي به مماثل لما اتى به غيره من الذاكرين وأنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجّه إليهم وعليه فلا اشكال على ما ذهب إليه صاحب الكفاية بحسب مقام الثبوت ولذا قال السيد المحقّق الخوئي‌ﷺ في ذيل كلام صاحب الكفاية أنّ هذا الوجه متين في مقام الثبوت إلاّ أنّه يحتاج في مقام الاثبات إلى ما يدلّ عليه وقد ثبت ذلك في باب الصلاة حيث إنّ الأمر بالأركان فيها مطلق لعامة المكلفين وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث لا تعاد وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصة وعليه فالناسي لجزء وإن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلاّ أنّه ملتفت إلى أنّ كلما يأتي به من الأجزاء والشرائط إنّما ياتي بما هو مأمور به غاية الأمر أنّه يتخيل أنّ ما ياتي به مماثل لما ياتي به غيره من الذاكرين وأنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم ومن الظاهر أنّ ذلك لا يضر بصحة العمل بعد

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ / ج ٢، ص ٤١٦.

وجود الأمر الفعلي ومطابقة المأتي به للمأمور به وإن لم يكن الآتي ملتفتاً إلى خصوصية الأمر وكيفيته.(١)

ولكن يمكن أن يقال: إنّ حديث لا تعاد لا تدلّ على اختصاص بقية الأجزاء والشرائط بحال الذكر لتمامية نفي الاعادة مع عدم اختصاص تلك الأجزاء والشرائط بحال الذكر أيضاً بأن يدلّ حديث لا تعاد على تقبل الناقص مكان الكامل وعليه فيشكل دعوى دلالة حديث لاتعاد على اختصاص خطاب الأجزاء والشرائط بالذاكر فتحصّل: أنّه لا دليل عليه في مقام الاثبات في الصلوة أيضاً فلا تغفل.

وبالجملة إنّ الوجوه المذكورة لامكان الخطاب بالناسي لا تكون تامّة إمّا من جهة الاستحالة وإمّا من جهة عدم الدليل عليها فالنتيجة أنّه لا خطاب للناسي ومع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءة وهذا هو ما اختاره السيد الميرزا الشيرازي‌ؒ وتبعه مشايخنا في الدرر وغيرها فلا تغفل نعم على تقدير تسليم امكان اطلاق الخطاب للناسي إن كان ذلك هو الخطاب بالأقل فلا كلام في كفايته وعدم الحاجة إلى الاعادة وإن كان هو الخطاب بالأكثر فمقتضاه في نفسه هو الاعادة بعد التذكر لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ولكن هذا مع قطع النظر عن البراءة الشرعية وأمّا مع ملاحظتها يصح التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية والشرطية في حال النسيان لحكومته على الأدلة الأولية ويصير النتيجة بعد الجمع بين اطلاق الأدلة الأولية وحديث رفع النسيان أنّ المأمور به حال النسيان هو الباقي وينقدح من ذلك عدم ركنية الجزء أو الشرط على كل حال وعليه فلا مجال لدعوى أنّ الأصل في أنّه إذا شكّ في ركنية جزء للعمل وعدمها هو الركنية ويبطل العمل بالاخلال به نسياناً فلا تغفل.

بقي هنا إشكال وهو أنّ المحكي عن المحقّق النائيني‌ؒ أنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة الشرعية عن الجزء المنسي هو رفع الجزئية في حال النسيان لا في تمام الوقت إلّا مع استيعاب

---

(١) دراسات في علم الاصول / ج ٣، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

النسيان لتمامه فلو تذكر في أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجـزاء يجب عليه الإتيان بها وأصالة البراءة لا تقتضي عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدلة وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجـموع الوقت ويكفي في وجوب ذلك التمكن من ايجادها ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسي من ذوى الأعذار أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد‌ بقوله ولا يخفى عليك أنّه لو كان مفاد أدلّة البراءة رفع الجزئية المشكوكة في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسي هو خصوص بقية الأجزاء كما كان في حق الذاكر تمامها وكما أنّه لا يجب على الذاكر ـ الذي أتى بالمأمور به الذي كان في حـقه تمـام الأجزاء والشرائط وبعبارة أخرى الصلاة تامة الأجزاء والشرائط ـ الاتيان به مرة ثـانية كذلك لا يجب على الناسي للجزء إذا أتى بتمام ما كان مكلفاً به الذي هو خـصوص بـقية الأجزاء دون الجزء المنسي الاتيان به ثانياً سواء تذكر في الوقت أولا حيث لا يجب على المكلف في تمام الوقت إلّا الاتيان بفرد من طبيعة الصلاة التي كانت مأموراً بها في هذا الوقت الوسيع فإذا أتى بفرد من الطبيعة المأمور بها سقط عنه التكليف ولا يجب الاتيان بفرد آخر منها والمفروض أنّ مقتضى حديث الرفع كون تلك الطبيعة في حق الناسي هي ما عـدى الجزء المنسي فإذا أتى بها سقط عنه التكليف وبعبارة أخرى لا فرق بين الذاكر والناسي في أنّه لا يجب على كل منهما إلّا امتثال التكليف باتيان فرد من الطبيعة المكلف بها والفـرق بينهما في أنّ المكلف به في حق الذاكر هي الصلاة بتمام ما لها من الأجزاء والشرائط وفي حق الناسي هو خصوص ما عدى الجزء المنسي هذا.

**اللّهمّ إلّا أن يقال:** كما ليس ببيعد إنّ مقتضى إطـلاق التكـليف بـعدة مـن الأجـزاء والشرائط في ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع ونحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به في جزء من هذا الوقت الوسيع بحيث لو لم يتمكن منها إلّا فيما يسعها مـن الزمان لوجب عليه اتيانها في هذا الجزء معينا وغاية ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئية

المنسي في حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف في حال النسيان وكان آتيا ببقية الأجزاء في هذا الحال لقد أتى بتمام المأمور به في حقه إلّا أنّ ذلك لا يقتضي عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر في الوقت بل كان مقتضى التكليف بهذه الأجزاء في ظرف وسيع من الوقت وجوب الاتيان بها في كل جزء من اجزاء الوقت الذي كان متمكنا فيه من الاتيان.(١)

ولقائل أن يقول مقتضى الجمع بين اطلاق أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط وبين اطلاق حديث رفع النسيان هو رفع الثقل عن المكلف وهو وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت ورفع النسيان يكون كرفع الاضطرار في كونه دليلاً اجتهادياً فكما أنّ ثقل الإعادة والقضاء مرفوع في صورة الاضطرار فكذلك يكونان مرفوعين في صورة النسيان ولا ينافي ذلك اقتضاء التكليف بعدة من الأجزاء والشرائط في ظرف من الوقت وجوب الاتيان بتمام ما كلف فيه في جزء من الوقت فإنّه اقتضاء لو لا حديث الرفع ومع اطلاق حديث الرفع وحكومته على اطلاق الأدلة الأولية لا مجال لوجوب الإتيان مرة ثانية كما لا يخفى.

قال في تسديد الأُصول لا يبعد أن يقال إنّ حديث الرفع باشتماله على رفع النسيان عن الأمة يعم المورد ويرفع عن كاهل الأُمة النسيان بماله من الثقل والثقل الذي يلزم منه هو أنّه يجب به الإعادة أو القضاء فرفعه عن الأمة بما أنّه أمر ثقيل يستلزم رفع وجوب الإعادة والقضاء غاية الأمر أنّ هذا الرفع لا يتعين في أن يكون برفع الجزئية والشرطية عن الناسي واقعاً بل يحتمل أن يكون من باب قبول الناقص منزلة الكامل إلى أن قال وكيف كان فحديث الرفع غير فقرة «ما لا يعلمون» دليل اجتهادي يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعي الذي هو مفاده إلّا أنّ رفع الجزئية والشرطية هنا بحسب الواقع ليس من لوازمه.(٢)

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٢) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٣٦.

وقد صرّح سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد نفسه في موضع آخر من كلامه بأنّ نتيجة رفع النسيان فرض الجزء المنسي كأنّه أتى به المكلف وحينئذ لا يبقى الفرق بين نسيان المستوعب لتمام الوقت وبين غيره.(١)

وفي موضع ثالث بأنّ حكومة قوله رفع النسيان على الأحكام يمكن أن يكون حكومة واقعية فيرفع أصل التكليف عن الجزء وبعد رفعه لا دليل على عوده وببيان أوضح أنّ التكليف لم يتعلق إلّا بايجاد الطبيعة في قطعة من الزمان وليس مقتضاه ايجاد تلك الطبيعة في كل زمان كي يقال رفعه في بعض أجزاء الزمان لا يقتضي رفعه في جميعها.(٢)

والعجب أنّه مع هذه التصريحات ذهب في أخير عباراته المحكية إلى قوله وإن قلنا إنّ الحديث لا يشمل النسيان في بعض الوقت إمّا بأن يقال كما هو القوي إنّ مساقه رفع التكليف فيما خالف التكليف بسبب النسيان وفي النسيان الموقت لما حصل المخالفة أصلاً لا مكان ترك المكلف به في ذلك الجزء عمداً بلا استلزامه للعصيان والمخالفة إلى أن قال فبناء على هذا القول لا يكون نسيان الموقت مورداً لحديث الرفع أصلاً إلى أن قال.

وممّا يؤيد عدم نهوض حديث رفع النسيان لرفع التكليف الموسع لو نسي في بعض الوقت عدم نهوض قوله رفع ما اكرهوا عليه وما اضطروا عليه لرفع هذا التكليف المكره أو المضطر على تركه في بعض وقته فإنّه لا يقال لمن أكره على ترك واجب موسع في بعض وقته إنّه مكره على ترك الواجب كما لا يقال لمن أكره على شرب أحد المايعين أحدهما الخمر إنّه مكره على شرب الخمر وكذلك في الاضطرار ولا فرق بينهما وبين النسيان فتدبّر.(٣)

ويمكن أن يقال: لا قوة في عدم شمول حديث الرفع للنسيان في بعض الوقت بل اطلاق حديث الرفع يقتضي الشمول وقياس المقام بصورة ترك المكلف به رأساً في ذلك الجزء عمداً بلااستلزامه للعصيان والمخالفة مع الفارق لأنّ ما به يتحقق الامتثال أمكن جريان

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٢٤.
(٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٣٠.
(٣) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٣٠ ـ ٤٣٢.

الحديث فيه امتناناً دون صورة العمد على الترك ثمّ التأييد بعدم نهوض قوله رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا عليه لرفع تكليف المكره أو المضطر على ترك الواجب في بعض وقته فإن أُريد به الاكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى ترك المأمور به رأسا فعدم نهوض قوله رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه لرفع أصل التكليف صحيح ولكنه خارج عن محل الكلام وهو الإكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى بعض الأجزاء والشرائط ودعوى عدم نهوض الدليل المذكور لما إذا أُكره أو اضطر بالنسبة إلى بعض الأجزاء والشرائط لا يخلو عن المناقشة لأنّ ذلك أوّل الكلام لامكان القول بالكفاية مع الإكراه أو الاضطرار حين العمل كما مرّ في بعض تنبيهات حديث الرفع ثمّ قياس المقام بمن أُكره على شرب أحد المايعين أحدهما الخمر في أنّه لا يقال إنّه مكره على شرب الخمر كما ترى لأنّ كل جزء من الوقت في التكليف الموسع وقت التكليف وليس وقت التكليف أحد الأوقات حتى يقال إنّ الاكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى أحد الأوقات ليس اكراهاً أو اضطرارا بالنسبة إلى وقت التكليف فلا تغفل.

فتحصّل: ممّا ذكرناه أوّلاً عدم ركنية الجزء أو الشرط المنسيين لعدم ثبوت اطلاق أدلّة الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى الناسي والساهي ومع عدم ثبوت الإطلاق يحكم العقل بالبراءة كما أنه مع إمكان خطاب الناسي بالأقل يحكم بالصحة أخذاً بخطاب الناسي والساهي بالناقص الأقل من دون فرق بين نسيان الجزء أو الشرط في تمام الوقت أو في بعضه ومع إمكان الخطاب بالأقل وصحته لا مجال للبراءة العقلية أو الشرعية على المشهور كما لا يخفى.

وثانياً أنّه على تقدير ثبوت الاطلاق لأدلة الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى الناسي والساهي فهو محكوم بحديث رفع النسيان عند نسيان الجزء أو الشرط في تمام الوقت أو بعضه على الأقوىٰ وعليه فإذا نسي جزءاً أو شرطاً ثمّ تذكر بعد العمل فلا يجب عليه الاعادة والقضاء قال سيّدنا الإمام المجاهدؒ ويصير نتيجة الأدلة الأولية إذا فرض اطلاقها

لحال النسيان وإن كان النسيان نسيان الموضوع إذا ضمت إلى الحديث الحاكم أنّ المأمور به هو الباقي حال النسيان.(١)

لا يقال ليس في المركب إلاّ طلب واحد متعلق بعدة أمور متباينة وينتزع جزئية كل واحد منها من انبساط ذلك الطلب على الكل لا أنّ جزئية كل مستقلة بالجعل فحينئذ رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها وهو رفع التكليف عن المركب فلابّد من القول بأنّ التكليف مرفوع عن المركب بحديث الرفع لتعلق الرفع بمنشأ انتزاع الجزئية وحينئذ لا يمكن اثبات التكليف لبقية الأجزاء إذ مع كون الطلب واحداً والمفروض ارتفاعه بارتفاع جزئية المنسي لا معنى لوجوب البقية إلاّ بقيام دليل خاص.

لأنّا نقول: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد‌ إنّ رفع الجزئية في حال النسيان ليس معناه رفع الجزئية الثابتة بالأدلة الأولية رفعاً حقيقياً جدياً لما عرفت أنّ ذلك من المستحيل في حقه سبحانه بل المراد هو الرفع القانوني بمعنى عدم الجعل من رأس وأنّ الاطلاق المستفاد من الدليل انّما كان مراداً بالأرادة الاستعمالية لا الجدية وانّ الناسي والخاطي لم يسبق إليهما التكليف في الأول إلاّ بما عدا المنسي فالتحديد بالبقية لم يحصل بحديث الرفع وإنّما هو كاشف عن التحديد من حين تعلق الأحكام وقد تقدم أيضاً أنّ الأمر المتعلق بالمركب له داعوية لكل جزء جزء بعين الدعوة إلى المركب فلو قام الدليل على سقوط الجزئية في بعض الأحوال يفهم العرف من ضمّها بقاء الدعوة إلى المركب الناقص.(٢)

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى مقتضى القاعدة العقلية والشرعية في النقيصة العمدية والسهوية مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة الدالة على الصحة كقاعدة لا تعاد في النقيصة السهوية فلا تغفل.

**التنبيه الثالث:** في مقتضى القاعدة في الزيادة العمدية والسهوية ولا يخفى عليك أن

(١) تهذيب الاصول /ج ٢، ص ٣٧٠.
(٢) تهذيب الاصول /ج ٢، ص ٣٧٢.

مقتضى القاعدة فيها أنّه إن اشترط عدم الزيادة في جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزيادة موجبة للنقيصة لأنّ فاقد الشرط كالمتروك وقد مرّ حكمها في التنبيه الثاني من البطلان مع العمد والصحة مع السهو والنسيان وإن كان الجزء مأخوذاً في لسان الشرع بنحو «لا بشرط» عن الزيادة فالزيادة ولو كانت عمدية لا توجب البطلان قطعاً ولا إشكال في الصورتين.

وإنّما الكلام في صورة الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب وعدمه مع إحراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء ففي هذه الصورة كما أفاد المحقّق الحائري اليزدي؏ يكون المرجع هي البراءة لأنّه من مصاديق الشك في التقييد[1] ويصح العمل لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً كما أفاد المحقّق الخراساني في متن الكفاية[2] هذا كله فيما إذا كان الواجب توصلياً وأمّا لو كان الواجب عبادياً فإمّا أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعة ركوعان أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض ديني أو لايقاع الأوّل على وجه فاسد فيبدو له في إعادته على وجه صحيح فقد اختلف فيه بين الأعلام.

والمحكي عن الشيخ الأعظم؏ هو الفرق في الصور الثلاثة حيث ذهب إلى فساد العبادة في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

بخلاف الصورتين الأخيرتين فإنّ مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأنّ مرجع

---

(١) الدرر / ص ٤٩٣.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٤٤.

الشك إلى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها إلى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة انتهى وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ اللازم هو الحكم بالصحة في جميع ثلاث الصور والمحكي عن المحقّق الخراساني في تعليقته والكفاية اختيار الصحة مطلقاً إذا أتى بالزيادة على نحو لم يلزم منها عدم قصده لامتثال الأمر بالعبادة واطاعته بأنّ يكون مريداً لاطاعته باتيان العبادة كيف ما كان إلّا أنّه اعتقد أنّها كذلك شرعاً أو تشريعاً نعم لو كان غير مريد لامتثال الأمر بالعبادة واطاعته إلّا على تقدير كونها كما اعتقد لكان باطلاً ولا يخفى ما فيه بناء على كفاية الحسن الفعلي والفاعلي في العبادات فإنّهما موجودان في المقام ومع وجودهما فاللازم هو الحكم بالصحة مطلقاً من دون حاجة إلى استدراك بقوله نعم لو كان غير مريد في صورة اعتقاده شرعاً أو تشريعاً الخ فتفصيل ذلك كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد في محكي كلامه على الشيخ أنّه إن كان الإشكال في صورة كون الأمر تعبدياً راجعاً إلى الشك في مانعية الزيادة فهو من هذه الجهة نظير الواجب التوصلي فإنّ الأصل فيه البراءة عن شرطية عدمها.

وإن كان الإشكال راجعاً إلى جهة قصد القربة فهو مشترك الورود في جميع الصور الثلاثة إلّا في بعض موارد الصورة الثالثة وهو ما أتى بالزائد لايقاع الأوّل على وجه فاسد فيبدو له في إعادته على وجه صحيح.

وكيف كان فالفرق بين هذه الصور كما يظهر من الشيخ في غير محله فإنّه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الأُولى مطلقاً من جهة الإخلال بقصد الأمر لوجب القول به في الصورة الثانية والثالثة أيضاً.

ولو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلّا على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضاً القول به في الصورتين الاخيرتين كذلك إلى أن قال هذا مضافاً إلى أنّه لو نوى جزئية الجزء الزائد بعد الفراغ عن العمل فلا ريب في عدم الفساد من جهة الاخلال بقصد الأمر وهكذا لو نوى ذلك في الأثناء مقارناً لإتيان الزائد ولكن عدل عن ذلك بعد

قبل الإتيان بسائر أجزاء المركب.

فالملاك في الفساد على هذا أن يقع بعض أجزاء المأمور به أو تمامه عن ذلك النية وبذلك تعرف أنّ الحكم بالفساد على الاطلاق فيما لو نوى في الأثناء ذلك كما عن الشيخ لا وجه له وهذا واضح إلى أن قال:

إنّه لو قصد جزئية الزائد في أوّل العمل أو في الأثناء مع عدم عدوله عن قصده بعد الاتيان بالزيادة وقبل أن ياتي بسائر الأجزاء إلى أن قال فالأقوى عدم البطلان مطلقاً أمّا في صورة عدم التقييد فواضح وأمّا في صورة التقييد فالأقوى ذلك أيضاً إذا لم يعتبر في امتثال الأمر إلاّ قصد القربة دون قصد خصوص الأمر المتعلق بالمركب لما عرفت هنا في الفقه من كفاية اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي في العبادات التي لم يعتبر فيها إلّا قصد القربة والحسن الفعلي مفروض في المقام لأنّ المفروض عدم مانعية الزيادة بالأصل والحسن الفاعلي الذي يعبر عنه بالانقياد حاصل أيضاً كما لا يخفى.

نعم لو اعتبر في امتثال الأمر قصد خصوص ذلك لتوجه التفصيل بين صورة التقييد وغيره بالحكم بالبطلان في الأوّل دون الثاني تدبر فيما ذكرناه تعرف.(١)

فتحصّل: أنّ جميع الصور صحيح حتى فيما إذا قيد الامتثال بصورة التي اعتقد أنّها المطلوبة أو بنى عليها لما عرفت من كفاية اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي فالتفصيل المذكور في كلام الشيخ غير صحيح بل تقييد الصحة في كلام صاحب الكفاية بما إذا لم يرد الامتثال إلاّ على تقدير كون العبادة كما اعتقد أو بنى عليه في غير محله بعد كفاية اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي فلا تغفل وممّا ذكرنا يظهر ما في مصباح الأُصول حيث قال إنّ الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به ومن الظاهر أنّ مقتضى الأصل عدمه ما لم يقم دليل على اعتباره فلا بأس بالزيادة العمدية فضلاً عن الزيادة السهوية هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة أخرى كما إذا قصد

(١) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ / ج ٢، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٥.

المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد فإنّه لا اشكال في بطلان العمل في هذا الفرض إذا كان عبادياً لأنّ ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققاً وما كان متحققاً لم يقصد امتثاله نعم لو قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي وقد أتى بالزائد لاعتقاد كونه جزء للمأمور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صح العمل لما عرفت من أنّ الزيادة بنفسها لا توجب البطلان والتشريع في التطبيق وإن كان قبيحاً عقلاً وشرعاً إلّا أنّه لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود وقد أتى بمتعلقه وقصد امتثاله كما هو المفروض.(١)

ولا يخفى ما فيه فإنّ مع قصد امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد لا يصح الحكم ببطلان العمل القربي بدعوى أنّ ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققاً وما كان متحققا لم يقصد امتثاله لأنّه لم يعتبر في الإتيان بالعبادة إلّا قصد القربة دون قصد خصوص الأمر المتعلق بالمركب لما عرفت من سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد من كفاية اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي وكلاهما موجودان في المقام بالتفصيل الذي عرفت وهو حسن فيما لا يكون بينهما مباينة فمقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة في صورة الزيادة والشك في اعتبار عدمها في المركب هو الحكم بالصحة من دون تفصيل سواء كان توصلياً أم عبادياً وسواء قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد أم لم يقصد خصوصه لعدم المباينة بين ما قصده المكلف والمأمور به فتدبّر جيّداً.

## الاستدلال بالاستصحاب للصحّة:

هذا كله بالنسبة إلى جريان أصالة البراءة بالنسبة إلى ما نعية الزيادة ولكن جريانها على المشهور منوط بعدم جريان الاستصحاب ويمكن أن يقال: إنّ الاستصحاب جار في المقام ويكفي ذلك في الحكم بالصحة فإنّ العبادة قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحة

---

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٤٦٨.

والأصل بقاؤها ومع جريان الاستصحاب لا مجال لجريان البراءة في الشك في المانعية لحكومة الاستصحاب على البراءة ولو كانا متوافقين على المشهور.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد في محكي كلامه أورد الشيخ على ذلك بما حاصله بتوضيح منّا مع ذكر بعض ما يمكن أن يتوهم عليه ودفعه أنّ المستصحب إن كان صحة مجموع الأجزاء فلم يتحقق وإن كان صحة الأجزاء السابقة فهي مقطوعة ولكن لا تجدي في إثبات صحة الصلاة وعدم مانعية الطاري حتى على فرض تسليم الأصل المثبت لأنّ صحة تلك الاجزاء سواء كانت بمعنى موافقتها للأمر الضمني المتعلق بها أو كانت بمعنى أنّها لو انضم اليها تمام غيرها ممّا يعتبر في الكل لا تستلزم عدم مانعية الطاري بل يمكن اجتماع القطع بمانعية شي مع القطع بصحة الأجزاء السابقة فضلاً عن الشك في المانعية.

نعم إطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في المقام أجزاء السابقة والتي تلحقها بعد تخلل القاطع فبه يسقط كل من الأجزاء السابقة واللاحقة عن قابلية الاتصال فيمكن أن يقال في موارد الشك في القاطع دون المانع إنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة(١) للاتصال والأصل بقاؤها ولا يقصد في المقام إلّا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعية الطاري كي يشكل بأنّه من الأصول المثبتة.

ولكن يمكن الخدشة في هذا الاستصحاب بأنّ المراد بالهيئة الاتصالية إن كان ما بين بعض أجزاء السابقة مع بعض فهو باق بعد ويقطع به إلّا أنّه لا يجدي وإن كان ما بينها وبين الأجزاء اللاحقة فالشك في حدوثها لا بقاؤها.

**اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ الهيئة الاتصالية بين أجزاء السابقة واللاحقة وإن لم يكن مسبوقة بالوجود بالدقة العقلية كي يستمر وجودها بالأصل إلّا أنّ استصحابها نظير استصحابات العرفية ليس مبنياً على التدقيق (العقلي) فلا يبعد أن يقال إنّ تلك الهيئة وإن لم تكن

---

(١) والأولى هو ان يعبر عن المستصحب بالهيئة الاتصالية لما سيأتي من الاشكال في استصحاب القابلية.

موجودة إلّا بعد الفراغ عن تمام الأجزاء إلّا أنّها بنظر العرف تتحقق بمجرد الشروع في العمل وبصرف ايجاد بعض أجزائه فالمستصحب موجود عرفا فيحكم ببقائه بقاعدة الاستصحاب ونظير ذلك استصحاب الليل والنهار فإنّه لا يصح إلّا بهذه المسامحة العرفية[1] وأمّا أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابليتها للاتصال والإلحاق فلا يبعد كونها من الأُصول المثبتة لأنّ الأثر الشرعي مترتب على لازم هذا المستصحب وهو تحقق الهيئة الاتصالية بعد ضم الأجزاء السابقة مع ما يلحقها من الأجزاء اللاحقة.

إلّا أن يقال: إنّه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استيناف الأجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الأُصول المثبتة.

ثمّ تنظر سيّدنا الاستاذ بعد نقل كلام الشيخ من التفصيل بين الشك في القاطع والشك في المانع وقبول الاستصحاب في الشك في القاطع بقوله ثمّ إنّه يمكن النظر في الوجه الذي أفاده الشيخ لمنع جريان استصحاب الصحة في موارد الشك في مانعية شي للمأمور به ووجهه يظهر بعد تقديم أمر وهو أنّ اعتبار مانعية الشي غير اعتبار شرطية عدمه ولذلك قد يختلف أثرهما و وجه ذلك واضح فإنّ الإرادة تارة يتعلق بشي بشرط أن لا يكون معه شي آخر بحيث يكون متعلقها الشي الأول وعدم كون الشي الثاني معه وهذا هو الذي يعبر عنه بشرطية العدم وأخرى تتعلق بشي لكن لما يرى أنّ الشي الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهري إلى وجوده وهذا الذي يعبر عنه بمانعية الوجود (و المبحث فيه لا في شرطية العدم) إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب في موارد الشك في المانعية إمّا يكون لأجل ما أفاده الشيخ من أنّ استصحاب صحة أجزاء السابقة لايجدي في إثبات صحة المأمور به[2] وعدم مانعية الزيادة حيث إنّ القطع بالصحة لا ينافي

---

(١) التعبير بالمسامحة لا يناسب إذ اللازم في الاستصحاب هو بقاء الموضوع بالدقة العرفية.

(٢) المأتى به ظ.

القطع بمانعية الزيادة فكيف الشك فيها فلا يرتفع بالاستصحاب الشك في مانعية الزيادة إلى أن قال أو يكون لأجل ما أفاده بعض الفحول من إثبات أنّ عدم مانعية الطاري أو صحة بقية الأجزاء لا يصح بهذا الاستصحاب إلاّ بناءً على التعويل على الأُصول المثبتة وحيث لا تعويل عليه فلا يجري الاستصحاب.

فإن كان الإشكال في جريان هذا الأصل هو ما أفاده الشيخ‌﷫ (من أنّ مانعية الطاري لا تنافي صحة الأجزاء السابقة أبداً) ففيه بعد ما ذكرناه من أنّ عناية مانعية شي غير عناية شرطية عدمه أنّ كون الشي مانعاً يمكن أن يكون بلحاظ أُحد الأمور الثلاثة الأوّل أن يكون وجوده موجباً لحصول نقص في الأجزاء السابقة به تسقط عن قابلية تركيبها مع ساير الأجزاء والشرائط وتأثيرها في حصول المركب إلى أن قال الثاني أن يكون وجوده مانعاً لتاثير أجزاء السابقة في إيجاد المركب الثالث أنّ وجوده مانعاً لتأثير أجزاء اللاحقة في ايجاده وبذلك تعرف ما فيما أفاده الشيخ‌﷫ من أنّ مانعية الطاري لا تنافي صحة الأجزاء السابقة أبداً بل تلك الأجزاء باقية على صحتها أبد الدّهر فإنّك قد عرفت أنّ وجود المانع قد يوجب زوال صفة الجزء السابق التي بلحاظها كان يطلق عليه أنّه صحيح ويوجد فيه نقصاً يسقط به عن قابلية تركيبه مع ساير الأجزاء (كوجود الملح في الخل فإنّه موجب لحصول نقص فيه به يسقط عن قابلية ضمه إلى بقية ما يعتبر في حصول السكنجبين) وقد لا يوجد فيه النقص إلاّ أنّه يمنع عن تأثيره الذي هو قابلية ضمه إلى ساير الأجزاء وتحصيل الكل ومن المعلوم أنّ إطلاق الصحة عليه ليس إلاّ بلحاظ هذا الأثر والحاصل أنّه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذي وقع صحيحاً.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّه يمكن أن يوجه استصحاب الصحة بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالي كانت أجزاء السابقة صحيحة فنشك في فسادها بعروض ذلك والأصل بقاؤها على صحتها وعدم عروض نقص وفساد عليها.

أو يقال قبل عروض هذا كانت أجزاء السابقة مؤثرة في حصول الكل إذا انضمت اليها

ساير الأجزاء والشرائط فنشك في منع هذا الطاري لتأثيرها والأصل بقاؤها على تأثيرها.

أو يقال قبل عروض هذا كانت أجزاء اللاحقة لو وجدت لأثرت في حصول الكل فنشك في منع الطاري لتأثيرها بعد وجودها والأصل بقاء تأثيرها إلى أن قال.

وإن كان (الاشكال هو ما أفاده بعض الفحول) من جهة الأصل المثبت بدعوى أن إجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر وعدم وجوب استيناف الأجزاء السابقة حيث إنّ هذا الأثر مترتب على حصول الكل وهذا أثر عقلي لازم لبقاء الأجزاء السابقة على صحتها وضم ساير الأجزاء بها وقد تقدم أنّ التعبد ببقاء شي بلحاظ أثر لازمه من الأُصول المثبتة.

ففيه ما عرفت سابقاً من أنّ التّعبد التشريعي بشي لا يحتاج إلّا إلى أن يكون نفس ذلك الشي أو أثره ممّا بيد الشرع رفعاً و وضعاً ولو تبعا لمنشأ انتزاعه وحصول الكل وإن كان في المقام أثر عقلي إلّا أنّه ممّا يمكن رفعه ووضعه تشريعاً بتبع وضع منشأ انتزاعه ورفعه أعني وضع الأمر بالكل ورفعه فتأمّل فإنّه دقيق.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه يمكن إجراء الاستصحاب في المقام (على تقدير الشك في المانع أيضاً) إمّا الاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب صحة الأجزاء السابقة أو استصحاب عدم وجوب إعادتها أو التعليقي وهو استصحاب كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها غيرها لأثرت في حصول الكل أو استصحاب كون الأجزاء اللاحقة بحيث لو وجدت قبل عروض الطارئ كانت مؤثرة في حصول الكل.(١)

والحاصل أنّ الاستصحاب كما يجري في الشك في القاطع كذلك يجري في الشك في المانع والاشكال في الشك في المانع بالمذكور في كلام الشيخ ناش من الخلط بين شرطية العدم ومانعية الوجود إذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعية الوجود فإنّ وجود المانع يؤثر في فساد وصف الأجزاء السابقة أو يمنع عن تاثير الأجزاء السابقة أو اللاحقة في إمكان الانضمام.

فلاوجه لدعوى الشيخ أنّ مانعية الطاري لا تنافي صحة الأجزاء السابقة أو اللاحقة فمع

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٣٦ ـ ٤٤٠.

تأثير وجود المانع يشك في بقاء صحة الأجزاء السابقة أو اللاحقة عند الشك في المانع فيجري الاستصحاب بلاكلام وهكذا الاشكال في الاستصحاب من ناحية أنّ إثبات عدم مانعية الطارىء أو صحة بقية الأجزاء بالاستصحاب مبني على التعويل على الأُصول المثبتة مندفع بما أفاد سيّدنا الأُستاذ بكفاية كون منشأ انتزاع الأثر العقلي بيد الشارع وضعاً أو رفعاً في جريان الاستصحاب.

وبالجملة مع جريان الاستصحاب في كلا الصورتين من الشك في المانعية أو الشك في القاطعية لا مجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومة الاستصحاب على أصالة البراءة وأمّا بناء على اختصاص الحكومة بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان والوجه في ذلك هو ما اشرنا إليه من أنّ أدلّة اعتبار الاستصحاب ناظرة إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق فتدبّر جيّداً.

هذا كله بالنسبة إلى مقتضى الأُصول في الشك في المانعية أو القاطعية بالنسبة إلى المركب.

**التنبيه الرابع**: في حكم الزيادة والنقيصة بحسب مقتضى النصوص الخاصة

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر في التنبيه الثاني والثالث هو حكم النقيصة والزيادة بحسب مقتضى الأُصول بلا فرق بين عمل دون عمل وبين جزء دون جزء إلّا أنّه وردت نصوص خاصة تدلّ على البطلان أو الصحة في خصوص الصلاة أو الطواف أو السعي بالاخلال بها بالزيادة أو النقيصة والتفصيل فيه وإن كان مناسباً للفقه ولكن لا بأس بالاشارة إليه هنا:

ولقد أفاد وأجاد السيد المحقّق الخوئي‌ؒ حيث قال أمّا الصلاة فالروايات الواردة فيها على طوائف **الطائفة الأُولى**: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقاً (سواء كان عن عمد أو سهو وسواء كان الزائد ركناً أو غيره) كقولهؑ في صحيحة ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة.[1]

**الطائفة الثانية**: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية كقولهؑ في صحيحة زرارة

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الخلل الواقع في الصلوة، ح ١.

وبكير بن أعين إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقينا[١] (من دون فرق بين كونه ركنا أو غيره).

**الطائفة الثالثة:** ما تدلّ على بطلانها بالإخلال سهواً في الأركان بالزيادة أو النقصان وأمّا الإخلال بغير الأركان سهواً فلا يوجب البطلان كقولهﷺ لا تعاد الصلاة إلّا من خمس الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود[٢] (سواء كان الزيادة أو النقيصة عن جهل أو سهو).

وتوهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصة لعدم تصور الزيادة في الوقت والقبلة والطهور كما عن المحقّق النائيني؛ مدفوع بأنّ ظاهر الحديث أنّ الإخلال بغير هذه الخمس لا يوجب الاعادة والاخلال بها يوجب الاعادة سواء كان الاخلال بالزيادة أو النقيصة وهذا المعنى لا يتوقف على أن تتصور الزيادة والنقيصة في كل واحد من هذه الخمس فعدم تحقق الزيادة في الوقت والقبلة والطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصة بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة.

ثم إن مقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقاً وبالزيادة السهوية أيضاً إن كان الزائد من الأركان والحكم بعدم البطلان بالزيادة السهوية إن كان الزائد من غير الأركان.

وذلك لأنّ الطائفة الأُولى الدالة على البطلان بالزيادة وإن كانت عامة من حيث العمد والسهو ومن حيث كون الزائد ركنا أو غير ركن إلّا أنّها خاصة بالزيادة فالنسبة بينها وبين حديث لا تعاد الدال على عدم بطلان الصلاة بالأخلال سهوا في غير الأركان هي العموم من وجه لأنّ حديث لا تعاد وإن كان خاصا من جهة أنّ الحكم بالبطلان فيه مختص بالإخلال بالأركان إلّا أنّه عام من حيث الزيادة والنقصان.

---

(١) الكافي / ج ٣، ص ٣٥٤.

(٢) الوسائل / الباب ١ من ابواب قواطع الصلاة، ح ٤.

كما أنّ الطائفة الثانية الدالة على البطلان بالزيادة السهوية عامة من حيث الأركان وغيرها وخاصة بالزيادة فالنسبة بينها وبين حديث لا تعاد أيضاً هي العموم من وجه فتقع المعارضة في مورد الاجتماع وهو الزيادة السهوية في غير الأركان فان مقتضى الطائفة الأولى والثانية بطلان الصلوة بها ومقتضى حديث لا تعاد عدم البطلان إلّا أنّ حديث لا تعاد حاكم عليهما بل على جميع أدلّة الاجزاء والشرائط والموانع كلها لكونه ناظراً اليها وشارحاً لها إذ ليس مفاده انحصار الجزئية والشرطية في هذه الخمس بل مفاده أنّ الاخلال سهواً بالأجزاء والشرائط التي ثبتت جزئيتها وشرطيتها لا يوجب البطلان إلّا الاخلال بهذه الخمس فلسانه لسان الشرح والحكومة فيقدم على أدلّة الأجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينه وبينها كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم.

فتحصّل: ممّا ذكرناه أنّ الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقاً بمقتضى اطلاق الطائفة الأولى وبمقتضى الأولوية القطعية في الطائفة الثانية ولا معارض لهما لاختصاص حديث لا تعاد بالاخلال السهوي لظهوره في اثبات الحكم لمن أتى بالصلاة ثمّ التفت إلى الخلل الواقع فيها فلا يعم العامد وأنّ الزيادة السهوية موجبة للبطلان إن كانت في الأركان بمقتضى إطلاق الطائفتين الأولى والثانية وخصوص حديث لا تعاد.

وأنّ الزيادة السهوية في غير الأركان مورد المعارضة وقد عرفت أنّه لا مناص فيها من تقديم حديث لا تعاد والحكم بعدم البطلان فيها هذا كله في الزيادة.

وأمّا النقيصة العمدية فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة بها بمقتضى اطلاق أدلة الجزئية والشرطية وإلّا لزم الخلف كما هو ظاهر.

وأمّا النقيصة السهوية فهي موجبة للبطلان إن كانت في الأركان دون غيرها من الأجزاء والشرائط بمقتضى حديث لا تعاد هذا كله بالنسبة إلى الصلاة.

وأمّا الطواف فلا إشكال في بطلانه بالزيادة العمدية لما ورد من أنّ الطواف مثل الصلاة فإذا زدت فعليك بالإعادة.

وأمّا الزيادة السهوية فيه فلا توجب البطلان فان تذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه وليس عليه شي وإن تذكر بعده فلا شيء عليه أيضاً إلّا أنّه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد وبين أن يجعله طوافاً مستقلاً فيضم إليه ستة أشواط حتى يتم طوافان.

ولا ينافيه ماورد من عدم جواز اقتران الأسبوعين لاختصاصه بصورة العمد ثمّ إنّ حكم الزيادة العمدية والسهوية في السعي حكم الطواف كما عرفت وأمّا النقيصة العمدية (في الطواف) فلا اشكال في كونها موجبة لبطلان الطواف وأمّا النقيصة السهوية فلا توجب البطلان فإن تذكر وهو في محل الطواف فيأتي بالمنسي ويتم طوافه وإن تذكر وهو ساع بين الصفا والمروة فيقطع السعي ويرجع إلى البيت ويتم طوافه ثمّ يسعى وإن لم يتذكر إلّا وقد أتى أهله فيستنيب من يطوف عنه وكلّ ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع.(١)

يرد عليه أولا بأنّ الحكومة لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحدة من الطوائف المذكورة ناظرة إلى أدلّة الاجزاء والشرائط وحاكمة بالنسبة اليها ولسان كل واحد منها واحد وهو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له الآخر مثلاً إنّ أدلّة جزئية الفاتحة للصلاة لا تتعرض لحال تركها أو زيادتها وهذه الطوائف متعرضة لحال زيادتها أو تركها وعليه فهذه الطوائف متعارضة ولا وجه لحكومة بعضها على بعض.

وما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ والمحقّق الداماد‌ من أنّ وجه الحكومة أنّ ما دلّ على وجوب الإعادة على من زاد في صلاته دال في المعنى على اعتبار عدم وجود الزيادة في الصلاة فهو نظير ساير الأدلة في اعتبار بعض الأجزاء والشرائط فيها وكما أنّ الصحيحة حاكمة على تلك الأدلة فكذلك حاكمة على ذلك الدليل.(٢)

لا يخلو عن الاشكال لما عرفت من وحدة لسان الطوائف المذكورة وميزان الحكومة وهو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل آخر موجود في كل واحدة من هذه

---

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٤٦٨ ـ ٤٧١.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ / ج ٢، ص ٤٥١.

الطوائف وعليه فهذه الطوائف متعارضة فمع عدم الترجيح فإن كان للادلة الدالة على الجزئية والشرطية اطلاق يؤخذ بها في مورد التعارض كالزيادة السهوية في غير الاركان ويحكم بالاعادة وان لم يكن لها إطلاق يرجع إلىٰ مقتضى الأُصول على التفصيل الذي مرّ في التنبيه الثاني والثالث هذا كله بناء على عدم ترجيح أحدى هذه الطوائف على الأخرى وتعارضها وتساقطها لكون النسبة بينها هي العموم من وجه ولكن الترجيح مع قاعدة لا تعاد من جهة ما أشار إليه سيّدنا الامام المجاهدؒ من اشتمال القاعدة على الحصر المستفاد من الاستثناء وهو موجب لقوة الدلالة ولاشتمالها أيضاً على تعليل الحكم بقولهعليه السلام القراءة سنّة والتشهد سنّة ولا ينقض السنّة الفريضة وإن شئت قلت إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومة وهو تعرض أحد الدليلين لسلسلة علل الحكم أعني الإعادة فإنّ الإعادة بالزيادة إنّما هو لورود نقص على الصلاة لأجل الزيادة فإذا قيل لا تنقض الصلاة لأجل الزيادة ينهدم علّة الإعادة فهي هادمة لما يوجب الإعادة ومعدمة لموجبها أعني النقص.[1]

وعليه فمع تقديم القاعدة على غيرها للتعليل المذكور أو قوة الدلالة الحاصلة من ناحية الاستثناء والحصر فارتفع الايراد المذكور لقيام القرينة على حكومة قاعدة لا تعاد كما هو واضح.

نعم يرد هنا إشكال آخر وهو أنّ حديث من زاد الخ بعد تقديم لا تعاد يختص مورده بالزيادة في الخمسة بل يختص بزيادة الركوع والسجود بعدما عرفت من أنّ الزيادة في الخمسة لا تتصور في غير السجود والركوع ومن المعلوم حينئذ أنّ الزيادة العمدية فيهما نادرة جداً ومن البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زاد في صلاته الخ لأجل الزيادة في الركوع والسجود سهواً أو عمداً وهذا عين تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر فالأولى أن يقال إنّ قاعدة لا تعاد شمولها للزيادة ضعيف جداً حتى أنكره بعض الفحول وادعى ظهورها في النقيصة فتحمل القاعدة على النقيصة حملاً للظاهر على الأظهر فتبق

---

(١) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٣٨٨.

الزيادة تحت حديث من زاد الخ وتكون موجبة للبطلان مطلقاً في الركن أو غيره عمدا كان أو سهواً وعليه فلا يكون مورده نادراً ولا معارضة بين الطائفة الثالثة وبين الطائفة الأُولى والثانية لاختلاف موضوعها لأنّ موضوع الثالثة هي النقيصة وموضوع الأُولى والثانية هي الزيادة.

وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهدؒ بقوله قلت ما ذكر أخيراً من الحمل مخالف لفتاوى الأصحاب (من الصحة في زيادة غير الأركان سهواً) ولا مناص في حل العقدة عن الالتجاء إلى ما ذكره شيخنا العلامة من حمل الحديث (أي من زاد الخ) على زيادة الركن أو الركعة وإن ضعفناه في حد نفسه سابقاً فراجع.[1]

ويمكن أن يقال: لا شاهد على الحمل المذكور هذا مع أنّه لا يخرجه عن الحمل على النادر فالأولى أن يقال.

إنّ الزيادة العمدية في غير الأركان لا تكون مشمولة لقاعدة لا تعاد كما لا تشمل النقيصة العمدية لأنّ الحكم بالصحة منصرف عن العمد ولكن لامانع من أن تكون الزيادة العمدية مشمولة لحديث (من زاد الخ) الدال على البطلان وعليه فلا يلزم حمل حديث (من زاد الخ) على النادر أو تخصيص الأكثر ودعوى عدم شمول الحديث (أي من زاد الخ) للزيادة العمدية معللاً بأنّه المناسب لوضع المصلي القاصد لا فراغ ذمته بل يستحيل اتيانه بعنوان أنّه من الصلاة مع العلم بأنّه ليس منها[2] مندفعة بمنع الاستحالة عن الجاهل المتردد فياتي بها برجاء كونها منها فبان أنّه زاد عمداً في صلاته ومما ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في تقديم القاعدة على حديث (من زاد الخ) بين أن يقال إنّ كلا من المستثنىٰ والمستثنى منه جملتان مستقلتان يقاس كل منهما بالنسبة إلى غيره بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه ولكل واحد ظهوره.

وبين أن يقال إنّ المستثنى منه والمستثنى جملة واحدة ولها ظهور واحد بأن يكون

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٣٨٦.

الحديث كقضية مرددة المحمول فيكون الملحوظ فيها جميع الاجزاء والشرائط وإن اختلف حكمها.

إذ كما أنّ على الأول يكون النسبة بين مفاد القاعدة في ناحية المستثنى منه وحديث أبي بصير هي عموم وخصوص من وجه لأنّ القاعدة باعتبار المستثنى منه تشمل الزيادة والنقيصة ولا تشمل الأركان لورود الاستثناء عليه وحديث (من زاد في صلاته الخ) يشمل الأركان وغيرها ويختص بالزيادة ولا يشمل النقيصة فيتعارضان في زيادة ما عدا الخمسة وهي زيادة ما ليس بركن فتقدم القاعدة على الحديث المذكور من باب الحكومة أو الأظهرية على التفصيل الذي قدمناه.

فكذلك على الثاني يكون النسبة بين مفاد القاعدة والحديث المذكور هي عموم وخصوص من وجه لأنّ القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة ولا تشمل الزيادة والنقيصة العمدية وحديث أبي بصير (من زاد الخ) يشمل السهو والعمد ولا يشمل النقيصة فيتعارضان في الزيادة غير الركنية فتقدم القاعدة على الحديث المذكور في الزيادة غير الركنية للحكومة أو الأظهرية على التفصيل المذكور.

ودعوى كون النسبة على الثاني هي العموم والخصوص المطلق لعدم شمول الحديث (أي من زاد الخ) للزيادة العمدية معللاً بانه هو المناسب لوضع المصلي القاصد لا فراغ ذمته بل يستحيل اتيانه بعنوان أنّه من الصّلاة مع العلم بأنّه ليس منها[1] وعليه فتخصيص حديث من زاد الخ بالزيادة السهوية والقاعدة أعم من النقيصة والزيادة وتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص مندفعة بما مرّ من أنّ المستحيل هو الإتيان بشيء مع العلم بأنّه ليس منها وأمّا إتيان الجاهل المتردد بشي برجاء كونه جزءاً ثمّ بان أنّه ليس من الصلاة وزاد في صلاته فليس بمستحيل بل هو واقع كثيراً ما كما لا يخفى وعليه فحديث من زاد الخ أعم من السهو

(١) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٣٨٦.

والعمد وبهذه الملاحظة تكون النسبة بينه وبين قاعدة لا تعاد الشاملة للزيادة والنقيصة هي العموم من وجه.

وثانياً بأنّ المحكي عن الشيخ‌ﷺ أنّ النسبة بين حديث لا تعاد بناء على اختصاصه بالسهو كما هو المفروض وبين الطائفة الثانية اعني قوله‌ﷺ إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالاً بناء على اختصاصه أيضاً بالسهو هي العموم والخصوص لأخصيّة الثاني (أي قوله‌ﷺ إذا استيقن انّه زاد في صلاته الخ لاختصاصه بالزيادة) بالنسبة إلى الأول (أي حديث لا تعاد لأنّه يشمل الزيادة والنقيصة) وعليه فالطائفة الثانية مقدمة على قاعدة لا تعاد ومقتضاه هو أنّ الزيادة السهوية في غير الأركان موجبة للبطلان والإعادة بخلاف النقيصة فإنّ الحكم فيها هو الصحة بمقتضى حديث لا تعاد لكونه أعم من النقيصة والوجه فيما ذكره الشيخ‌ﷺ لعله كما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ أنّ هذا الدليل أعني قوله‌ﷺ إذا استيقن الخ إنّما دل بمنطوقه بالخصوص على اعتبار عدم الزيادة السهوية وبمفهوم الموافقة وإن كان يستفاد حكم الزيادة العمدية أيضاً وأنّه إذا كان عدم الزيادة سهوا معتبرا في الصلاة لكان عدمها عمداً معتبراً بطريق أولى فيصير هذا الدليل أيضاً كحديث من زاد دالّاً على اعتبار عدم الزيادة مطلقاً (عمدا كان أو سهوا وبهذه الملاحظة تصير النسبة بين هذا الدليل وقاعدة لا تعاد هي العموم من وجه) إلّا أنّه لما صرح فيه بحكم الزيادة السهوية فقط من دون التعرض للزيادة العمدية وليس حكم سهوها مستفاداً من الاطلاق أو العموم بل صرح به كما يحكم عليه حديث لا تعاد لاستلزامه أن لا يبقى له بحسب ما سيق له مورد أصلاً (و تخصيص المورد لا يجوز وعليه) فلابد من تخصيص لا تعاد بهذا الحديث والقول بايجاب الزيادة السهوية للاعادة وعليه فلا وجه لدعوى حكومة قاعدة لاتعاد بالنسبة إلى قوله إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها الخ بل القاعدة مخصصة بالحديث المذكور ولكن أورد سيّدنا الاستاذ عليه بعد التوجيه المذكور لكلام الشيخ‌ﷺ بقوله والانصاف عدم خلوه عن الاشكال لأنّه وإن كان هذا الحديث أخصّ

مطلقاً من جهة سهو الزيادة من الصحيحة فلو أريد تقديمها عليه من هذه الجهة لكان بلامورد إلّا أنّه أعم منها من جهة إطلاقه أو عمومه للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم الصحيحة عليه من هذه الجهة صيرورته بلامورد (إذ بقي الأركان بعنوان المورد له) وإذا نقول كما أنّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد كذلك كان حاكماً على هذا الحديث فيخصصه بالزيادة الواقعة في الأركان ويبقى تحته مورد تلك الزيادة.(١)

فلا يبقى الحديث بلا مورد كما لا يخفى فتقديم القاعدة على الحديث المذكور من باب الحكومة أو من باب الأظهرية لا محذور فيه ودعوى تخصيص الأكثر مندفعة بأنّ التخصيص عنواني لا أفرادي فلا تغفل.

وثالثاً بأنّ المحكي عن الوافي أنّه نقل قوله إذا استيقن انه زاد الخ عن الكافي والتهذيب والاستبصار بغير لفظ «ركعة» لكن رواه الشيخ الحر في الوسائل مع زيادة ركعة.(٢) ورواه المجلسي في شرح الكافي في باب السهو عن الركوع بالسند المذكور لكن مع اسقاط بكير بن أعين ومع زيادة لفظ «ركعة» وهو رواه أيضاً بلا زيادة في باب من سهى في الأربع والخمس عن زرارة وبكير مع تفاوت يسير في المتن أيضاً.(٣)

ومع هذا الاختلاف لا يبقى وثوق بالنسبة إلى (اطلاق هذه) الرواية واحتمال أنّهما روايتان بعيد والقدر المتيقن منه أنّ المراد هو زيادة الركعة ولا يبعد أن يكون المراد منها هو الركوع كما اطلقت عليه في روايات أُخر والأصل المسلم عندهم عند دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة هو أصالة عدم الزيادة وعليه فلا معارضة بين الحديث والقاعدة (لأنّهما متوافقين في الركن أي الركعة أو الركوع) فاتضح أنّ طريق الحل هو حمل رواية أبي بصير المتقدمة وهذه الرواية لأجل هاتيك القرائن أو بعض العويصات على زيادة الركعة أو

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٥١.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الخلل، ح ١.

(٣) ونسخة الكافي عندنا المطبوعة في دار الكتب الاسلامية عين نسخة المجلسي في البابين راجع (الكافي / ج ٣، ص ٣٤٨ مع زيادة ركعة و ج ٣، ص ٣٥٤ من دون زيادة ركعة).

الركوع فتدبّر.[١] فلا معارضة بين الطائفتين وبين قاعدة لا تعاد بل هما متوافقان وعليه فلا مجال للحكومة لأنّها فيما إذا كانا متخالفين كما لا يخفى.

**اللّهمّ إلّا أن يقال:** ان حمل رواية أبي بصير على رواية زرارة في أنّ المقصود هو زيادة الركعة أو الركوع مع انه لا قرينة في رواية أبي بصير على ذلك كما ترى ومجرد كون هـذه الرواية منقولة مع الزيادة لا يكون قرينة على أنّ المراد من رواية أبي بصير هو ذلك أيضاً وعليه فتبقى رواية أبي بصير على اطلاقها وحيث تكون النسبة بينها وبين حديث لا تعاد هي العموم من وجه فيتعارضان ويحتاج إلى القول بحكومة لا تعاد بالنسبة إليها بالتقريب الماضي فلا تغفل.

### مفاد قاعدة لا تعاد:

### ولا بأس بالإشارة إلى مفاد القاعدة بأُمور:

**الأوّل:** أنّ مفاد قاعدة لا تعاد أنّ وقوع الخلل في الصلاة سواء كان بالزيادة أو النقصان لايوجب الاعادة في غير الخمسة المذكورة وعليه فلا اشكال في شمولها للسهو أو النسيان سواء كان السهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضي عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع كما قال في الدرر إنّ مقتضى العموم المستفاد من الخبر هو الشمول ولكن كلمات الأصحاب لا تلائم ما ذكرنا من العموم فلا حظ[٢] ويؤيّد عدم الملائمة المذكورة ما أفاده بعض الأعلام من أنّ كثرة الأمر بالاعادة في جواب الأسئلة الكثيرة الواردة في ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتها جهلاً أمارة على أنّ قاعدة لا تعاد تختص بالساهي والناسي وإلّا فلا مورد للأمر بالإعادة في صورة الجهل وعليه فلا تشمل القاعدة للجاهل مطلقاً قاصراً كان أو مقصراً إلّا أنّ هذه الدعوى أعني كثرة الأسئلة في صورة الإخلال بغير

---

(١) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٢) الدّرر / ص ٤٩٤.

الأركان جهلاً والجواب عنها بالإعادة غير ثابتة ومع عدم ثبوت ذلك لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعدة خصوصاً إذا كان الجاهل قاصراً وعدم ملائمة ذلك مع كلمات الأصحاب لا يضرّ إذا احتمل أنّه من باب الاجتهاد والاستنباط لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها للجاهل.

الثاني: أنّ القاعدة لا تشمل العالم العامد لمنافاة ذلك مع أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط لكونه خلفاً في الجزئية والشرطية إلّا أن يكون المراد من عدم الاعادة في القاعدة عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء والشرط كما إذا ارتوىٰ من به العطش بالماء الحارّ فإنّه لا يبقى له محل لشرب الماء البارد فيدل القاعدة حينئذ على أنّ مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما في الصلاة واتمامها لا يبقى مجال للتكرار لا أنّ عمله صحيح حتى ينافي مع أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط وعليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلاً عن الجاهل المقصرّ إذ لا يستلزم من ذلك خلف ولا لغوية جعل الشرط أو الجزء لأنّ اللغوية والخلف فيما إذا كان مفاد القاعدة هو الصحة لا عدم امكان التدارك والاعادة فالعمل ليس بصحيح بمقتضى أدلّة الأجزاء والشرائط وعدم الاعادة لعدم التمكن من التكرار لا الصحة فالعالم العامد عصى في ترك الجزء أو الشرط ولكن لا يجب عليه الاعادة من باب عدم امكان استيفاء مصلحة الصلاة بعد الاتيان بالصلاة الناقصة.

قال بعض الأعلام «دام ظله» كنت في السابق قائلابذلك ولكن عدلت عنه فإنّ التحقيق أنّ قاعدة لا تعاد تدلّ على الصحة ومع هذه الدلالة لا تشمل العالم العامد للزوم لغوية أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط والقرينة عليه هو ذيل صحيحة زرارة الدال على تقسيم الصلاة إلى الواجبات التي فرضها الله سبحانه وتعالى والواجبات التي سنها رسول الله ﷺ وأنّ السنة لا توجب نقض الفرائض وفسادها.

روى محمّد بن يعقوب الكليني باسناده عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثمّ قال القراءة سنّة والتشهد سنّة

فلا تنقض السنّة الفريضة.(١)

ومن المعلوم أنّ معنى عدم نقض السنة للفريضة زيادة أو نقصاناً هو صحة الصلوة والحكم بالصحة في فرض العمد لا يساعد مع أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط بل يلزم من الحكم بالصحة في مورد العلم والعمد خلف ولغوية تلك الأدلة فالقاعدة لا تشمل مورد العمد.

**الثالث:** أنّ القاعدة هل تشمل الاستيناف في الأثناء أو لا تشمل قال في الدرر الظاهر من الاعادة هو الاتيان ثانياً بعد تمام العمل فلا يعمّ اللفظ بظاهره الاستيناف في الأثناء ولكن استعماله في الأعم شايع في الأخبار وفي لسان المتشرعة مضافاً إلى شهادة تعليل عدم الاعادة في الخبر بأنّ «القراءة سنّة والتشهد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة» فإنّه ظاهر في أنّ تركه سهواً لكونه سنّة لا تنقض الفريضة حين حصوله لا أنّه مراعى بإتمام العمل.(٢)

فالتعبير بالإعادة في الرواية وإن كان ظاهراً في الاتيان بالصلاة بعد اتمامها ولكن العبرة بعموم التعليل ومقتضاه هو الحاق الاستيناف في الأثناء بالاعادة حكما وعليه فلا اشكال في التعميم والحكم بالصحة في الأثناء أيضاً فلا يحتاج إلى الاستيناف فتدبّر جيّداً.

**الرابع:** أنّ مقتضى عموم القاعدة هو شمولها للزيادة والنقيصة وعدم تصور الزيادة في بعض الأقسام كالوقت والقبلة والطهور لا يمنع عن شمول العموم لموارد يمكن تصور الزيادة فيها وعليه فالزيادة داخلة في النفي والاثبات كما أنّ النقيصة كذلك وهو المناسب لمقابلة السنّة بالفريضة في ذيل الرواية وأنّ الفريضة لا تنقض بالسنّة فإنّ الظاهر منه عدم خصوصية للوجودي والعدمي في ذلك كما حكي ذلك عن المحقّق اليزدي في مجلس بحثه(٣) ولكنه ذهب في الدرر إلى اختصاص القاعدة بالنقيصة بدعوى أنّ الحديث ظاهر من حيث

---

(١) الوسائل / الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤.

(٢) الدرر / ص ٤٩٤.

(٣) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي / ج ٣، ص ٧٣٢.

الانصراف في الوجوديات فلا يشمل العدميات.[١]

يمكن أن يقال: أوّلا لا نسلم الانصراف مع ما عرفت من المناسبة المذكورة وثانياً أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمولها للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد وإن كان عدمها مأخوذاً في المأمور به بحسب الدقة العقلية.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الامام‌ حيث قال إنّه خلط بين حكم العرف والعقل فإنّ الزيادة في المهية بشرط لا مضرة عرفا بما أنّها زيادة فيها وإن كانت راجعة إلى النقيصة عقلاً فإذا قيل إنّ الصلاة أوّلها التكبير وآخرها التسليم من غير زيادة ونقيصة تكون الزيادة مخلّة بها عرفا من غير توجه إلى أنّ العقل بحسب الدقة يحكم بأنّ عدم الزيادة من قيود المأمور به وترجع الزيادة إلى النقصان كما يشهد بذلك التعبير في الروايات بالزيادة في المكتوبة فإذا قيل لا تعاد الصلاة إلّا من خمس يكون ظهوره العرفي أنّ الزيادة والنقيصة الواردتين عليها من قبل غير الخمسة لا توجبان الاعادة بخلاف الخمسة فإنّ زيادتها أو نقيصتها مخلّة من غير توجه إلى الحكم العقلي المذكور[٢] وفيما ذكره سيّدنا الامام‌ تامل وبقية الكلام في محله.

**التنبيه الخامس:** حول قاعدة الميسور بحسب الأصول العملية والأدلة الاجتهادية

واعلم أنّه إذا ثبت جزئية شي أو شرطيته وتعذّرتا وقع الكلام في سقوط التكليف بالنسبة إلى الباقي وعدمه وحينئذ إمّا أن يكون لدليل المركب إطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط وإمّا أن يكون بالعكس وإما أن يكون لكليهما إطلاق وامّا لا يكون لواحد منهما إطلاق هذه أربعة.

فعلى الأوّل فمقتضى إطلاق دليل المركب المتعذر جزئه أو قيده هو وجوب الإتيان به حال تعذرهما كالصلاة لما ورد فيها الصلاة لا تترك بحال وعلى الثاني فمقتضى إطلاق دليل

---

(١) الدرر / ص ٤٩٤ الطبع الجديد.

(٢) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

اعتبار الجزء أو الشرط وعدم إطلاق دليل المركب هو سقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو شرطه مع عدم مطلوبية العمل بدون الجزء أو الشرط وعلى الثالث فإن كان لأحدهما على الآخر ترجيح تقدم ذلك فإن كان التقدم لدليل المركب فيلحق بالأوّل ويجب الاتيان به وإن كان التقدم لدليل الجزء أو القيد فيلحق بالثاني ويسقط الأمر بالمركب وإن لم يكن في أحد الاطلاقين ملاك التقدم على الآخر كان حكمه حكم الرابع اعني ما إذا لم يكن لكل واحد من دليل المركب ودليل الجزء اطلاق وهما المقصود ان بالبحث في المقام.

والكلام فيه إمّا في مقتضى القواعد الأُصولية من البراءة أو الاستصحاب وإمّا في مقتضى القواعد الفقهية كقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور.

## مقتضى القواعد الأُصولية:

واعلم أنّ العجز والتعذر إمّا أن يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك وإمّا أن يكون عاجزاً من أول الأمر قبل زمان التكليف.

ثمّ إنّ القدرة والعجز تارة يفرضان في واقعة واحدة كما إذا كان في أوّل الظهر قادراً على اتيان الصلاة بتمامها وكمالها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائه وشرائطه في آخر الوقت.

وأُخرى في واقعتين كما إذا كان قادراً في الأيام السابقة فطرأ عليه العجز في يومه فصّل في الدرر بين ما إذا كان عاجزا من أوّل الأمر فلم تجر في حقه إلّا قاعدة البراءة إذ قاعدتا الاستصحاب والميسور الآتيان بهما في المسألة الاتية لا تجريان في حقه ضرورة توقفهما على الثبوت في الزمان السابق اللّهمّ إلّا أن يكتفىٰ في تحقق قاعدة الميسور بتحقق مقتضى الثبوت وبين ما إذا كان طاريا عليه في واقعة واحدة فالحق وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً لأنّه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية.[1]

ولعلّ الأمر في واقعتين بالنسبة إلى الواقعة الثانية كالعجز من أوّل الأمر وكيف كان فقد

---

(١) الدّرر، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٨.

أورد عليه سيّدنا الامام المجاهد﴿ره﴾ بأنّ الحق فيه البراءة في جميع الصور من غير فرق بين أن يكون العجز من القيد ثابتاً قبل زمان التكليف كمن بلغ وهو لا يقدر على القراءة أو كان طارئاً عليه كمن إذا كان تمكن أول الوقت عن الاتيان بالجزء لكن طرأ عليه العجز اثناء الوقت أو كان القدرة والعجز في واقعتين كمن كان قادراً في الأيام السابقة وطرء العجز في يومه أمّا جريانها في الأوّل والثالث فواضح جداً لأنّ مرجع الشك إلى فيه أصل التكليف أمّا في الأوّل (فلأنّ) الشخص كان قاطعاً بعدم التكليف قبل البلوغ ويشك بعد ما أصبح مكلفاً مع العجز عن الإتيان بالمركب تامّاً في أصل الحكم والخطاب ومثله الثالث فلأنّ تمامية الحجة في الأيام الخالية لا تصير حجة للأيام الفعلية فهو في يومه هذا شاك في أصل التكليف.

وأمّا الثاني فلأنّه أوّل الوقت وإن كان مكلفاً بالإتيان بالمركب تامّاً لكنّه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء وتعذره عقلاً بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البراءة إلى أن قال هذا كله حال البراءة العقلية وأمّا الشرعية فلا شك في أنّ حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقدة لبعض القيود إلى أن قال لأنّه حديث رفع لا حديث وضع.(١)

وهذا هو المستفاد من الكفاية أيضاً حيث قال في المفروض من المسالة من دون تقييد أنّ العقل مستقل بالبراءة عن الباقي فإنّ العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلابرهان.(٢) وهو باطلاقه يشمل صورة العجز الابتدائي من حين توجه التكليف وصورة العجز الطاري بعد فعلية التكليف بالمركب والوجه فيه كما أفاد المحقّق الاصفهاني﴿ره﴾ أنّ الخروج عن عهدة المركب بما هو غير لازم قطعاً للتعذر والخروج عن عهدة الميسور منه أيضاً غير لازم للقطع بأنّ تلك العهدة تابعة لعهدة المركب وكونه بنفسه في العهدة مشكوك

---

(١) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٢٩٥.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٤٥.

من أوّل الأمر.[١]

لقائل أن يقول لا مجال للبراءة فيما إذا كان العذر طارئاً لجريان استصحاب الوجوب النفسي الانحلالي بالنسبة الأجزاء غير المتعذّرة بعد ما عرفت في البراءة من أنّ الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومة وجوب نفسي انبساطي وهو معلوم ولذا ينحلّ العلم الإجمالي في الأقل والأكثر إلى المعلوم والمشكوك ويجري البراءة بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المشكوكة.

فعلى هذا المبنى تقول في المقام أنّ الوجوب النفسي المتعلق بالأجزاء والشرائط غير المتعذرة معلوم وإنّما الشك في بقائه ولا يتوقف الوجوب النفسي المذكور على وجوب المركب منه ومن غيره حتى يكون الوجوب وجوباً ضمنياً ويرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره ولا يكون الوجوب مقدمياً حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذي المقدمة لأنّ المفروض انبساط الوجوب على نفس الأجزاء بالأسر ولا مجال للمقدمية كما لا يخفى.

وهكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروضه للمركب حتى يقال بأنّ العرف لا يتسامح في موضوع المستصحب فإنّ ما كان معروضاً قبل تعذر الجزء للوجوب النفسي إنّما كان الباقي بشرط انضمام الجزء الآخر معه ولو بحسب الواقع فإذا كان موضوع الوجوب هو المقيّد بما هو لما كان اثبات الوجوب في ظرف الشك لذات المقيّد عارياً عن التقييد من الاستصحاب في شي بل هو من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر[٢] والوجه في أنّه ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروضه للمركب هو ما عرفته في جريان البراءة في الأجزاء غير المعلومة الارتباطية من أنّ الأجزاء في المركبات وإن لوحظت بلحاظ الوحدة ولكن هذه الوحدة لا دخالة لها في تعلق الحكم بل هي عين الكثرة والكثرة عين الوحدة ومعنى العينية هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملاحظة انضمام سائر

---

(١) راجع نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٩٦.

(٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٦١.

الأجزاء إليها وعليه فالأجزاء غير المتعذرة هي التي تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها ومن غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسي متعلق بنفسها وعينها وليس هو وجوب المركب منها وغيرها وعليه فاستصحاب الوجوب فيها لا يكون اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لأنّه استصحاب وجوب نفسها ومع كون نفس الأجزاء غير المتعذّرة مورد الوجوب النفسي لاتمام المركب منها وغيرها وسراية الوجوب منه إلى الأجزاء الباقية فلا مجال لما قيل من أنّ هذا الوجه يحتاج إلى تصرف في موضوع المستصحب بأن يقال إنّ الواجب بالوجوب النفسي قبل التعذر وإن كان تمام المركب لاخصوص ساير الاجزاء إلّا أنّ العرف كأنّه يرى باقي الأجزاء عين ما كان معروضاً للوجوب النفسي قبل ويرى تعذر الجزء من الحالات العارضة على الموضوع كما يرى نقص مقدار يسير من ماء الكر من حالاته لامن مقدمات الموضوع ولذا لم يتردد أحد في جريان استصحاب كرية ماء كان كرا سابقا فاخذ منه مقدار يسير فهذا الأصل مبني على تسامح العرف ويحتاج إلى ذلك التسامح حيث إنّ الموضوع في ظرف الشك غيره قبله بالدقة العقلية فلا يتم الاستصحاب إلّا بتسامح العرف في الموضوع.(١)

وذلك لوضوح أنّ الحاجة إلى التسامح فيما إذا كان متعلق الوجوب هو تمام المركب أو الأجزاء المنضمة إليه سائر الأجزاء لا الأجزاء بالأسر وقد عرفت أنّ الوجوب عارض على نفس الأجزاء بالأسر من دون حاجة إلى ملاحظة انضمام كل جزء مع الآخر حتى يحتاج بقاء الموضوع إلى التسامح العرفي لأنّ الموضوع حينئذ باق بالدقة من دون مسامحة ودعوى أنّ المعروض للوجوب في نفس الأمر والواقع هو الأجزاء المنضمة إليها سائر الأجزاء وإن لم يكن كل واحد من الأجزاء مقيداً بانضمام سائر الأجزاء معه بالتقييد اللحاظي.(٢)

مندفعة بأنّ الموضوع ملحوظ بحسب تعلق الحكم به في مرحلة الانشاء لا الواقع ونفس

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٦١.

الأمر والموضوع للحكم بحسب مرحلة الإنشاء باق لأنّه هو الأجزاء غير المتعذّرة إذ المفروض عدم دخالة غيرها في تعلق التكليف بها في مقام الإنشاء فالموضوع هو الأجزاء غير المتعذّرة وهو باق من دون حاجة إلى المسامحة حتى يرد عليه أنّه لا يصحّ استصحاب الوجوب النفسي للأجزاء الباقية لعدم تسامح العرف في موضوع المستصحب.

وهذا هو الذي ذكره المحقّق الاصفهاني‌ في تصوير الاستصحاب بقوله.

ويمكن أن يقال: إنّ الأجزاء الباقية وإن لم يكن لها وجوب غيري ولا وجوب نفسي[١] لكن الوجوب النفسي المتعلق بالمركب له حقيقة ودقة تعلق بالباقي لانبساط الوجوب النفسي على الأجزاء بالأسر فيشك بعد زوال انبساطه وتعلقه عن الجزء المتعذر في ارتفاع تعلقاته وانبساطه على سائر الأجزاء فيستصحب بلامسامحة في الموضوع ولا في المستصحب ومن دون أخذ الجامع هذا في صورة تعذر الجزء.

وأمّا في صورة تعذّر الشرط فإن أُريد به الخصوصية المقومة للجزء فلا استصحاب لما مرّ من عدم انبساط الأمر على الجزء بذاته بل بما هو جزء وهو الخاص.

وإن أُريد به الخصوصية الدخيلة في تأثير الأجزاء بالأسر فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب لما مر من أنّ الشرائط غير مرادة في عرض أرادة المشروط بل ينبعث عن أرادته إرادة الشرط والقطع بزوال الارادة المتعلقة بالشرط لا يقتضي القطع بزوال الارادة النفسية المتعلقة بذات المشروط فاستصحاب محض وجوب المشروط بلا مسامحة أصلاً ممّا لاينبغي الارتياب.[٢]

ولقد أفاد وأجاد ولكن عدل عنه بقوله يمكن الاشكال في استصحاب وجوب الأجزاء الباقية بتقريب أنّ الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعا والتشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوبا آخر فلابد

(١) مخصوص به.

(٢) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٩٨ الطبعة الأولى.

من المسامحة حينئذ.(١)

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بأنّ بعد فرض انبساط الأمر وتعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزء هو أحد التعلقات وأمّا التعلقات الأخرى فهي عين الوجوب النفسي السابق المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء وتشخصها باق ببقاء موضوعها والمفروض بقاء موضوع سائر التعلقات فتدبّر.

نعم يرد عليه ما أورده سيّدنا الامام المجاهد﴿قدس سره﴾ حيث قال وقد أوضحنا عند البحث عن الأقل والأكثر أنّ متعلق الأمر الواحد والارادة الواحدة ليس إلّا أمراً وحدانياً وأنّ الأجزاء بنعت الكثرة لا يعقل أن تقع مصبّاً للطلب الواحد إلّا أن يصير الواحد كثيراً أو الكثير واحداً وكلاهما خلف بل المتعلق للبعث الواحد إنّما هي نفس الاجزاء في لحاظ الوحدة والإجمال وفي حالة اضمحلالها وفنائها في صورتها الوحدانية لا بمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصّلات لما هو متعلق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن في حالة التفصيل كما أنّ المركب عين الأجزاء لكن في لباس الوحدة وصورة الإجمال فتعلق أرادة أو بعث بالمركب ليس من قبيل تعلق الواحد بالكثير بل من قبيل تعلق واحد بواحد وعليه فالقول بانبساط الإرادة أو البعث الوحداني على موضوعها مما لا محصّل له لأنّ المتعلق بالفتح كالمتعلق ليس إلّا أمراً وحدانياً وإن كانت ذات أجزاء عند التحليل ولحاظه تفصيلاً ومعه لا يصح أن يقال إنّه قد علم زوال انبساطه عن المتعذّر وشك في زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتلعق ذات أبعاض وأجزاء عند تعلق الأمر والمفروض أنّ الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحل فيها الكثرات والأبعاض والأجزاء ومع الاضمحلال لا مجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء والشك في ارتفاعه عن الأجزاء الباقية.(٢)

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٤٠٠.

لكن لقائل أن يقول لا فرق بين المقام وبين الأقل والأكثر الارتباطيين وذلك لما مر في البراءة من أنّ المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقة إذ ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء في لحاظ الوحدة وليس المراد من الاجزاء إلّا الأمور المختلفة في لحاظ الكثرة والوحدة والكثرة لا توجبان المغايرة بين الأجزاء والمركبات ولذا لا مجال لكون الأجزاء من المحصّلات للمركبات فعنوان المركّبات مجمل هذه الكثرات ومعصورها كما أنّ عنوان الأجزاء مفصّل ذلك العنوان المجمل المركب.

وعليه فدعوة الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوة مستقلة عن دعوته ولا بدعوة ضمنية ولا بدعوة مقدمية بحكم العقل الحاكم بأنّ اتيان الكل لا يحصل إلّا باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

وذلك لأنّ طبيعة المركب الملحوظة بلحاظ واحد عند تعلق الحكم بها تنحلّ بملاحظة ثانوية إلى الأجزاء انحلال المجمل إلى مفصله والمفروض أنّ الطبيعة عين الأجزاء في لحاظ الوحدة لا شيئاً آخر فكما أنّ التكليف هناك منبسط على الأجزاء بالملاحظة الثانوية وبهذا الاعتبار ينحلّ إلى المعلوم والمشكوك ويجري البراءة في المشكوك فكذلك في المقام ينبسط التكليف المتعلق على المركب بالملاحظة الثانوية على المتعذر وغيره ومقتضى الانبساط المذكور هو بقاء التكليف المتعلق بغير المتعذر عند تعذر غيره من الأجزاء فيما إذا لم يكن المتعذر من الأجزاء المقومة فإن كانت وحدانية الصورة التي تضمحل فيها الكثرات تمنع عن تعلق الحكم بالأجزاء المتكثرة من المتعذرة وغيرها فاللازم هو القول بعدم جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين لعدم انبساط التكليف المتعلق بعنوان الأكثر على الأجزاء لمانعية وحدانية صورة المركب الأكثر وإن لم يكن ذلك في البراءة مانعاً فيكن في المقام أيضاً كذلك فالتفرقة بين المقامين لا وجه لها.

ودعوى: أنّ الشك في بقاء الوجوب للأجزاء الباقية وعدمه مسبب عن الشك في بقاء جزئية المتعذر في حال تعذره فإنّه على تقدير بقاء الجزئية في حال التعذر يقطع بارتفاع

التكليف عن المركب رأساً فأصالة بقاء الجزئية في حال الاضطرار يقتضي سقوط التكليف عن البقية فلا ينتهي الأمر مع جريان استصحاب جزئية المتعذر حال التعذر إلى استصحاب بقاء وجوب الاجزاء الباقية.

مندفعة: بأنّ ذلك صحيح فيما إذا أردنا من الاستصحاب استصحاب طبيعة الوجوب الجامع بين النفسي والغيري الثابت لما عدا المتعذر قبل طرو الاضطرار ولكن مرّ أنّ الوجوب الذي أردنا استصحابه هو الوجوب النفسي المتعلق بعين الأجزاء ومعه فلا مجال لدعوى السببية بين وجوب الأجزاء الباقية وبين وجوب الأجزاء المتعذرة لأنّ وجوبهما في عرض واحد عين وجوب المركب ومع عدم السببية فلا يكون الشك في بقاء الوجوب للأجزاء الباقية وعدمه مسبباً عن الشك في بقاء جزئية المتعذر في حال تعذره حتى يكون استصحاب جزئية المتعذر مقدماً على استصحاب وجوب الأجزاء الباقية فلا تغفل.

لا يقال إنّ استصحاب بقاء وجوب الأجزاء غير المتعذرة لو صحّ فإنّما هو فيما لا يكون المتعذر من الأجزاء المقومة وإلّا فيقطع بارتفاع شخص ذلك الحكم ومعه لابدّ وإن يكون الشك في البقاء متعلقاً بحكم آخر محتمل التحقق حين وجود الحكم الأول أو محتمل الحدوث حين ارتفاع الحكم الأوّل بحدوث مناط آخر في البين.(١)

لأنّا نقول: نعم ولكن الكلام ليس في تعذر الأجزاء المقوّمة وإلّا فكما ذكر يحصل القطع بارتفاع شخص ذلك الحكم عن المركب بل الكلام في تعذّر غيرها ممّا يوجب الشك في البقاء لاالعلم بالارتفاع وليس المستصحب هو الجامع بين الحكم المرتفع والحكم المحتمل الحدوث أو محتمل التحقق حين وجود الحكم حتى يكون الاستصحاب فيه من باب الاستصحاب من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي بل المستصحب هو شخص الحكم المنبسط على الأجزاء بنفس تعلقه بالمركب.

ودعوى: أنّ مفاد الاستصحاب استصحاب وجوب هذا العمل الناقص ولكن يعارض

---

(١) نهاية الافكار / ج ٣، ص ٤٥١.

هذا الاستصحاب استصحاب عدم وجوب الناقص سابقاً.(١)

مندفعة: بأنّ استصحاب عدم وجوب الناقص بعد ما عرفت من انبساط الوجوب المتعلق بالمركب على الأجزاء منقوض بالدليل الدال على الوجوب واستصحاب وجوب الناقص كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذرة في صورة العجز الطاري في واقعة واحدة جار فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه ولا يبقى موضوع للاستصحاب عرفا.

لا نقول: بجريان استصحاب الوجوب من جهة كون المركب حيثية تعليلية لعروض الوجوب على الأجزاء بحيث يكون الوجوب حينئذ عارضا على الأجزاء من ناحية سببية المركب لذلك وقابلاً للاستصحاب لأنّ مع انتفاء الحيثية التعليلية يجرى الاستصحاب في الموضوع الذى كان واجبا سابقا وإن تغيرت الحيثية التعليلة كالماء المتغير بالنجاسة المحكوم ببقاء نجاسته بعد زوال تغييره.

حتى يشكل بأنّ ذلك يفيد في جريان الاستصحاب عند الشك في كون الحيثية التعليلة لعروض الوجوب دخيلة حدوثا فقط أو حدوثا وبقاء لا فيما إذا كانت الحيثية المذكورة ممّا يعلم بدخالتها في الحكم حدوثا وبقاء بحيث يعلم انتفاء شخص ذلك الحكم ولو لانتفاء علته فلا مجال حينئذ للاستصحاب للقطع بزوال الحكم المتيقن وما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ المفروض دخالة الجزء المتعذر في الواجب بحيث يسقط بتعذره شخص ذلك الوجوب يقينا وإنّما يشكّ في حدوث وجوب آخر.(٢)

بل نقول بأنّ الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة ليس وجوباً معلولياً حتى يرد عليه ذلك بل هو نفس الوجوب المتعلق بالمركب لأنّ وجوب المركب بالملاحظة الثانوية

---

(١) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ ﷺ / ج ٣، ص ٧٤٥.

(٢) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٨١.

عين وجوب الأجزاء كما مر تفصيل ذلك فمع عدم كونه معلولاً لا مجال لدعوى العلم بارتفاعه بتعذر بعض أجزاء المركب وارتفاع شخص الحكم بالنسبة إلى المتعذر لا يستلزم ارتفاعه بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعذّرة بعد ما عرفت من عدم المعلولية بينهما وكون الوجوب منبسطاً على جميع الأجزاء فلا تغفل.

فالحق هو جريان الاستصحاب كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم والمحقّق اليزدي ﷺ وإن لم يكن كلامهما خالياً عن الاشكال من ناحية طريق الإستدلال من جهة الأخذ باستصحاب الجامع بين الوجوب النفسي والغيري أو من جهة الأخذ باستصحاب الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفا.[1]

وذلك لما عرفت من أنّ المستصحب هو نفس الوجوب المتعلق بالمركب بالملاحظة الثانوية لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر فلا يحتاج إلى المسامحة لا من جهة النفسية والغيرية لأنّ الوجوب نفسي ولا من جهة الواجد والفاقد لأنّ الوجوب متعلق بنفس الأجزاء بالأسر والله هو العالم.

وأمّا ما ذهب إليه في الكفاية من أنّه لا يكاد يصح الاستصحاب إلّا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان ما تعذر ممّا يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام[2].

ففيه ما لا يخفى.

فإنّ المستصحب ليس هو استصحاب الجامع بين وجوب الباقي وبين وجوب المركب حتى يكون مبنياً على صحة القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي بل المستصحب هو

---

(١) فرائد الاصول / ص ٣٩٤.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٤٩.

شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذي يكون عنواناً اجمالياً للأجزاء ولا مورد لاستصحاب الجامع وأيضاً أنّ المستصحب بناء على ما عرفت هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذرة لا حكم المركب بما هو مركب منها وسائر الأجزاء المتعذرة حتى يحتاج إلى المسامحة المذكورة مع تعذر بعض الأجزاء ومع كون المستصحب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذرة لا مجال لدعوى الحاجة إلى المسامحة في تعين الموضوع إذ موضوع المستصحب هو الأجزاء غير المتعذرة لا المركب منها وغيرها من الأجزاء المتعذرة وعليه فاستصحاب الوجوب الشخصي النفسي الثابت للأجزاء غير المتعذرة لا يحتاج إلى المسامحة العرفية فلا تغفل. لا يقال لا يجري الاستصحاب لأنّ التكاليف مشروطة بالقدرة والوسعة شرعا بمثل قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إذ ما يعجز عنه ليس في وسعها وعليه فوجوب المركب منه والمشروط به يقيني العدم ومعه فالركن الثاني من الاستصحاب أعني احتمال البقاء غير متحقق لقيام الدليل على ارتفاعه فلا يجري الاستصحاب(١).



لأنّا نقول: أنّ المستصحب ليس هو وجوب المركب منه والمشروط به حتى يكون يقيني العدم بل هو وجوب نفس الأجزاء غير المتعذرة وهي المقدورة فالآية الكريمة لا تشمل مورد الاستصحاب حتى يكون الوجوب فيه يقيني العدم والظاهر أنّه حصل الخلط بين مجرى الاستصحاب وغيره فإنّ مجراه هو نفس الأجزاء غير المتعذّرة لا المركب منها والمتعذّرة فلا تغفل.

هذا تمام الكلام في قاعدة الميسور بحسب الأُصول العملية من البراءة أو الاستصحاب فتحصّل أنّه يجري الاستصحاب ويحكم بوجوب الميسور وهي الأجزاء غير المتعذّرة فيما إذا طرء العذر في الواقعة الواحدة ولم يكن الأجزاء المتعذّرة من المقوّمات بحيث مع تعذّرها يعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقاً إذ من المعلوم أنّ مع العلم بارتفاع الوجوب لا

(١) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٢٧.

مجال للاستصحاب كما لا مجال للاستصحاب فيما إذا كان عاجزاً من أوّل الأمر فإنّه لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجري في حقه إلّا البراءة لتوقف جريان الاستصحاب على الثبوت في الزمان السابق ويلحق به ما إذا كان قادراً في الأيام السابقة فطرء عليه العجز في يومه قبل فعلية تكليف يومه فإنّ تكليفه قبل حدوث يومه مسبوق بالعدم فيستصحب.

## متقضى القواعد الفقهية:

وأمّا الكلام بالنسبة إلى القواعد الفقهية فقد قال الشيخ الأعظم‌ؒ ويدلّ على المطلب أيضاً النبوي والعلويان المرو يات في غوالي اللئالي فعن النبيﷺ إذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم[١] وعن عليؑ الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله.

وضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع.[٢]

ويويد جبران ضعف أسنادها بما أفاده بعض الأعزّة من أنّ جملة من الروايات المنقولة في غوالي اللئالي هي التي استدل بها الفقهاء في تضاعيف الأبواب الفقهية وليست في الجوامع الروائية وهذا ممّا يؤيد أنّ الروايات المذكورة المنقولة فيها معمول بها ومع العمل لا مجال للتضعيف ولكنه يعارضه ما أفاده سيّدنا الامام المجاهدؒ من اختصاص اشتهارها بكلمات المتأخرين وهو لا يجبر ضعف أسنادها خصوصاً العلويين فإنّك لا تجد عنهما ذكرا في كلام المتقدمين[٣].

وكيف كان فتقريب دلالة الحديث الأوّل وهو قولهﷺ إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بأن يقال كلمة «مِن» ظاهرة في التبعيضية كما أنّ كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة وعليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء وشرائط ولم تقدروا على

---

(١) بحارالانوار /ج ٢٢، ص ٣١. فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.

(٢) فرائد الأُصول / ص ٢٩٤.

(٣) تهذيب الأُصول /ج ٢، ص ٤٠١.

إتيان الكل فأتوا بالبعض الذي استطعتم فهذا الحديث يدلّ على وجوب الإتيان بالمقدور من الأجزاء والشرائط الثابتة للمأمور به ونوقش فيها باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانياً و «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي ﷺ بزمان الاستطاعة كأدلة نفي الحرج والمعنى إذا أمرتكم بشي فاتوا به ما دمتم مستطيعين فلا ارتباط للحديث بقاعدة الميسور وأجاب الشيخ الأعظم‌ؒ عن هذه المناقشة بأنّ ذلك أي كون «من» بمعنى الباء مطلقاً وبيانية في خصوصية المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام انتهى.(١)

ولعلّ وجه كون «من» بمعنى الباء أو بيانياً و «ما» مصدرية زمانية بعيدا وخلاف الظاهر أنّ الضمير في قوله منه من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بيانا لمبهم آخر وهو الشي مع أنّ الضمير في لفظة منه راجع إليه ولا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضة فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الابهام عن الخاتم بخلاف المقام كما لا يخفىٰ هذا مضافا إلى أنّ كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة لا وقتية وزمانية وجعلها ظرفاً بعيد جدا لكثرة استعمالها في الموصولة أو الموصوفة فإذا عرفت أنّ البيانية بعيدة وخلاف الظاهر فالمراد هي التبعيضية وكلمة «ما» موصولة لا مصدرية زمانية فيصير المعنى حينئذ إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء وشرائط ولم تقدورا على اتيان الكل فأتوا بالبعض الذي استطعتم ويكون مفاده وجوب الاتيان بما هو المقدور من أجزاء المأمور به وشرائطه.

أورد عليه بأنّ لازم ذلك هو تقييد الشي بناء على ارادة التبعيضية من كلمة «من» بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر باتيان ما استطيع منه هذا مضافاً إلى تقييد الشي أيضاً بما إذا تعذر اتيان جميعه ومضافاً إلى أنّ لازمه هو ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً كما في كثير من المواضع كالصوم.

أجاب عنه الشيخ الأعظم‌ؒ بقوله لا يخفى أنّ التقييدين الأولين يستفادان من قوله فأتوا

(١) فرائد الاصول / ص ٢٩٤.

منه الخ وظهوره حاكم عليها نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد والحاصل أنّ المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية.(١)

وتوضيح كلامه أنّ ظهور الجزاء وهو قوله «فأتوا منه ما استطعتم» في أرادة التبعيضية حاكم على ظهور المقدم وهو قوله ﷺ إذا أمرتكم بشي باعتبار كلمة «من» الظاهرة في التبعيضية فيقيد الشي بما له أجزاء وشرائط ويقيد أيضاً بصورة التعذر باعتبار قوله ما استطعتم الدال على عدم امكان الاتيان لجميعه بل انعقاد الظهور في الكلام يكون معلقاً على عدم القرينة المتصلة على الخلاف فقيام الجزاء المذكور يصلح لكونه قرينة فمعه لا ينعقد الظهور الاطلاقي في المطلق فلا حاجة إلى الحكومة ولعلّ التعبير بها مسامحة.

وكيف كان فقد أورد في الدرر على ذلك بأنّ هذا المعنى وإن كان ظاهراً من الرواية إلّا أنّه مستلزم لتخصيص كثير بل الخارج منها أكثر من الباقي بمراتب فحملها على هذا المعنى المستلزم لهذا التخصيص المستبشع لا يجوز فيدور الأمر بين استكشاف تقييد متصل بالكلام مجهول عندنا فلا يجوز التمسك بها في الموارد إلّا بعد احراز كونها من مصاديق العنوان المذكور في الدليل من الخارج وبين حملها على معنى آخر وإن كان خلافاً لظاهرها ابتداءاً وعلى كل حال لا يجوز التمسك بها لما نحن بصدده والإنصاف أنّه بعد ملاحظة خروج الأكثر لو حملناه على ظاهرها فالأقرب جعل كلمة «من» فيها زائدة أو بمعنى الباء وكلمة «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبي ﷺ بزمان الاستطاعة ويصير موافقاً لأدلة نفي الحرج في الدين هذا.(٢)

وأضاف إليه شيخنا الاستاذ في تعليقته عليه بقوله ويعين هذا المعنى عدم مناسبة المعنى الأوّل لمورد الرواية فإنّه ورد جوابا عن سؤال تكرار الحج في كلّ عام فقال ﷺ هذا

---

(١) فرائد الاصول / ص ٢٩٤.

(٢) الدرر / ص ٥٠٠ ـ ٥٠١.

الكلام في مقام نفي التكرار انتهى ولذا قد يقال يختص الشي المأمور به في الرواية بقرينة المورد بالكلي الذي له أفراد طولية أو عرضية فإنّ موردها إنّما كان في الحج عند سؤال بعض الصحابة عن وجوبه في كل عام فإنّه بعد اعراضه ﷺ عن جواب السائل حتى كرر السائل سؤاله مرتين أو ثلاث اجاب ﷺ بقوله ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجب عليكم ولو وجب لما استطعتم إلى أن قال إذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم فتكون الرواية مختصة بالكلي الذي له أفراد طولية وكان مفادها أنّه إذا أمرتكم بكلي تحته أفراد فأتوا من أفراد ذلك الكلي بمقدار استطاعتكم ولا تشمل الكل والمركب الذي له أجزاء وإن كانت في نفسها ظاهرة بمقتضى كلمة «من» الظاهرة في التبعيض في الكل ذي الأجزاء.

ويمكن الجواب عنه بما أفاده المحقّق العراقي‌ؒ من أنّ مورد الرواية وإن كان في الكلي ذي أفراد ولكن مجرد ذلك لا يقتضي تخصيصها بذلك بعد عموم الشي في نفسه وشموله لكل من الكل والكلي فإنّ العبرة في مقام استفادة الحكم إنّما هي على عموم اللفظ لا على خصوصية المورد فمع عموم الشي في نفسه لا يقتضي مجرد تطبيقه على مورد خاص تخصيص عمومه به.

وأمّا توهم عدم امكان عموم «الشي» في الرواية لكل من الكل ذي الأجزاء والكلي الذي له أفراد لمباينة لحاظ عموم الأفراد في الكلي مع لحاظ الأجزاء في الكل لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأوّل لكون كلمة «من» بمعنى الباء أو بيانية وبالاعتبار الثاني تبيعضية وبعد عدم جامع بينهما يقتضي استعمال لفظة «من» في الأعم من الأجزاء والأفراد يتعين خصوص الثاني أي الكلي الذي له أفراد بقرينة المورد.

(فهو) مدفوع بمنع اقتضاء إرادة الكلي من الشي ولحاظ الأفراد لكون لفظة «من» بمعنى الباء أو بيانية بل هو كما يلائم ذلك يلائم أيضاً مع كونها بمعنى التبعيض بلحاظ تبعض الحصص الموجودة منه في ضمن أفراده فإنّ الكلي إذا لوحظ كونه على نحو الشياع في ضمن الأفراد يصدق على كل واحد من الحصص الموجودة منه في ضمن الأفراد أنّه بعض الطبيعي

وبهذه الجهة لا مانع من أرادة ما يعم الكل والكلي من الشي المأمور به حيث يمكن أرادة التبعيض من الكلي أيضاً بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفراده.(١)

وهذا هو الذي ينتهي إليه المحقّق الاصفهاني بوجه حيث قال فالتحقيق أنّ كلمة «من» ليست للتبعيض بعنوانه حتى لا يلائم الكلي بل لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه وإن كان يوافق التبعيض أحياناً ومن الواضح أنّ الفرد منشعب من الكلي وأنّ الكلي الذي ينطبق على ما يستطاع وما لا يستطاع فما يستطاع منه مقتطع من مثله فلا يتعين أرادة المركب والمتيقن بحسب مورد الرواية هو الكلي الذي يلائمه لفظ الشي وكلمة «من» وكون «ما» بمعنى الموصول لا بمعنى المصدرية الزمانية.(٢)

ودعوى: أنّ العموم المستفاد من الشي في الرواية لكل من الكل والكلي إنّما هو من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة وحيث إنّ من المقدمات انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب فلا مجال للأخذ باطلاقه في المقام لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وهو ما يقتضيه المورد من الكلي الذي تحته أفراد فإنّه مع وجود ذلك لا يبقى له ظهور في الاطلاق يعم الكل والكلي حتى يتمسك بظهوره لاثبات وجوب ماعدا الجزء المضطر إليه.(٣)

مندفعة: بما أفاده شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ من أنّه يمكن أن يكون المراد من الشي الأعم من الكلي والمركب والقدر المتيقن في مقام التخاطب لا يصلح للتقييد بعد اطلاق الوارد كما قرر في محله نعم يبقى اشكال التخصيص الأكثر ويمكن الجواب عنه أولا بأنّ اللازم هو تخصيص الكثير لا الأكثر بعد فرض كون المعنى يعم الكلي والكل ثانياً بأنّ المتيقن هو تخصيص الأكثر باخراج الأفراد لاباخراج عنوان واحد لو كان أفراده أكثر وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إنّ ظاهر الحديث أنّ السؤال بنفسه يمكن أن يكون محركاً للتشريع ومنبهاً إليه

(١) نهاية الافكار / ج ٣، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٢) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) نهاية الافكار / ج ٣، ص ٤٥٦.

بحيث لو سئل لوجب وهذا غريب في بابه فإنّ التشريع يتبع المصالح والمفاسد الواقعية لاسوال السائلين وفحصهم.

لأنّا نقول: كما أفاد الشهيد الصدر إنّه من المعقول افتراض جملة من الأحكام واجدة للملاك اللزومي واقعاً إلّا انّه لوجود محذور في ابدائها ابتداء أو للحاجة إلى حصول نوع تنبه وتوجه اليها من قبل المكلفين لا تشرع إلّا بعد السوال أو الالحاح من قبل المسلمين.(١)

ولكن اللازم أن يكون السوّال سؤال نوع المكلفين لا أفراد معينة منهم واستشكل الشهيد الصدر في أخير كلامه على الرواية باشكال آخر وهو أنّ الحديث يبين قاعدة مضروبة للحد الأقصى للتكاليف الشرعية لا الحد الأدنى أي أنّ كل أمر يصدر لا يلزم امتثاله بأكثر من المقدار المستطاع وأمّا ما هو حدّه الأدنى فهذا يتبع دليله الذي يأمر به بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود والمراد بالمقدار المستطاع الذي جعل حداً أقصى للتكليف المستطاع عرفا لاعقلاً أي ما يقابل الحرج والمشقة التي تعتبر عرفا عدم الاستطاعة والقرينة على هذا الفهم للاستطاعة نفس التعبير في مورد الحديث لو وجب لما استطعتم ولو تركتم لكفرتم بعد وضوح استحالة التكليف بغير المقدور عقلاً إلى أن قال إلّا أنه بناء على هذا المعنى يكون الحديث اجنبياً عن محل الكلام لأنّه يدلّ على أنّ الحد الأقصى للامتثال أن لا يلزم منه حرج ومشقة وأين هذا من مسألة لزوم الباقي بعد تقدم الجزء أو الشرط.(٢)

وقد عرفت أنّ هذا المعنى لا يناسب مع تسليم كون كلمة «من» ظاهرة في التبعيض لاالبيان واللازم هو اختيار معنى يساعد هذا الظهور إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور مع إمكان الأخذ به وعليه فاللازم هو القول بما أفاده المحقّق العراقي وينتهي إليه المحقّق الاصفهاني من أنّ كلمة «من» لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه وعليه فلا يتعيّن في المركب بل يشمل الكلي ولفظ الشي ملائم لذلك كما لا يخفى.

---

(١) مباحث الحجج /ج ٢، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٢) المصدر السابق.

نعم بقي هنا مناقشات أخرى منها أنّه لا يعلم عمل الاصحاب بالرواية إلّا في الصلاة مع إمكان أن يقال لا حاجة إلى هذا الحديث فيها أيضاً لورود دليل خاص فيها مثل قولهﷺ الصلاة لا تترك بحال وفيه أنّه لا حاجة إلى عمل الأصحاب بعد إمكان الأخذ بعموم الحديث وعدم قرينة على خلافه هذا مضافاً إلى ما في حصر العمل بها في خصوص الصلاة مع أنّ الأصحاب ذهبوا إلى العمل بمفاده في الوضوء والغسل والتيمم وغيره إذ لا يسقط الميسور فيها بالمعسور كما لا يخفى.

ومنها: أن اختلاف النقل في الحديث يوجب سقوط الرواية عن صحة الإستدلال قال السيد المحقّق الخوئي‏ﷺ وفي صحيح النسائي هذا الحديث مروي بوجه آخر لا يدلّ على المقام وهو قوله ﷺ فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم ومن المعلوم أنّ كلمة «ما» في هذه الرواية ظاهرة في كونها زمانية وعليه فمفاد الرواية هو وجوب الإتيان بالمأمور به عند الاستطاعة والقدرة وهذا المعنى أجنبي عن المقام.[1]

وفيه أنّ المروي المذكور لم يستدل به للمقام في كلمات الأصحاب وعليه فلا يوجب إشكالاً في الإستدلال بما عمل به الأصحاب واستندوا به وكان مشهورا ومعروفاً فمع الانجبار يدور الأمر بين الحجة واللاحجة ومن المعلوم أنّ الثاني لا يعارض الأول فلا تغفل.

ومنها: ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد من أنّه لا يبعد أن يكون ظهور «من» في معنى النشو أقوى من ظهورها في التبعيض وعلى فرض تساويهما أيضاً يكون الرواية مجملة[2] ونحوه ما قد يقال أنّ «من» ظاهرة في الابتدائية.

وفيه إمكان منع ظهور «من» في النشو في هذه الرواية إذ المقصود من النشو إن كان أنّ منشأ وجوب الإتيان هو الأمر الصادر من النبيﷺ فلا حاجة إليه بعد دلالة الفاء في الجزاء عليه في قولهﷺ إذا أمرتكم بشي فاتوا منه.

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٤٧٨.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقّق الداماد‏ﷺ / ج ٢، ص ٤٤٧.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان «من» بمعنى النشو في المقام كان المأمور به هو ما استطعتم ويدلّ على وجوب الاتيان بالمقدور ويثبت المطلوب أيضاً وليس كلمة «ما» مصدرية زمانية حينئذ وإلّا لزم أن لا يكون المأتي به مذكوراً في الكلام وهكذا الأمر لو كان «من» للابتداء وعليه فلا فرق بين أن تكون «من» بمعنى التبعيض أو بمعنى النشوية أو بمعنى الابتدائية في الدلالة على أنّ الأجزاء أو الأفراد الباقية التي تمكن منها وجب الإتيان بها فلا تغفل. هذا غاية التقريب في دلالة الحديث قال الشيخ الانصاري‌ﷺ والحاصل أنّ المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية[١] ولكن مع ذلك لا يخفى عليك أنّ انجبار ضعف السند غير ثابت بعد وجود وجوه أخرى في المسألة هذا مضافاً إلى اختصاص الاستناد إليها بكلمات المتأخرين كما تقدم فتأمّل.

## حديث الميسور لا يترك بالمعسور:

وأمّا تقريب دلالة الرواية الثانية وهي ما عن سيد الموحدين علي‌ﷺ الميسور لا يسقط بالمعسور فبأن يقال إنّ الميسور من الواجب لا يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كليّاً أو كلّاً أخذا بالإطلاق فيجوز التمسك به في المقام عند تعسّر بعض الأجزاء دون الباقي كما يجوز التمسك به في تعسّر بعض الأفراد في الكلي ولا وجه بتخصيص الحديث بالثاني مع اطلاقه وشموله لكليها ويشكل ذلك بأنّ معنى الحديث أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور ولا كلام في ذلك بعد فرض ثبوت الحكم في الميسور لأنّ سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشي آخر وعليه فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء فلا يشمل الكلّ الذي تعذر بعضه لأنّ الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر ولا حكم للأجزاء غير المتعذرة حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذّر جزء من المركّب وسقوط حكم المركّب.

---

(١) فرائد الأصول / ص ٢٩٤ الطبيعة القديمة.

أجاب عنه الشيخ؛ بأنّ ما ذكر (في معنى الحديث) من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعتبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريّاً وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لو شكّ بعد ورود الأمر باكرام العلماء بالاستغراق الأفرادي في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذّر إكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب في وجوب الأجزاء بعد تعذّر بعضه.(١)

أورد السيد المحقّق الخوئي؛ على الشيخ فيما أجاب بعدم تماميّة الإستدلال المذكور لأنّ السقوط فرع الثبوت وعليه فالرواية مختصة بتعذّر بعض الأفراد الطبيعة باعتبار أنّ غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتا قبل طروّ التعذر فيصدق أنّه لا يسقط بتعذّر غيره بخلاف بعض أجزاء المركب فإنّه كان واجبا بوجوب ضمني قد سقط بتعذّر المركب من حيث المجموع فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالي وهو حادث فلا معنى للأخبار عن عدم سقوطه بتعذّر غيره إلى أن قال فإرادة معني عام من الرواية شامل لموارد تعذّر بعض الأفراد وموارد تعذّر بعض الأجزاء إلى أن قال تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلّا بالقرينة.(٢)

حاصله عدم صدق لا يسقط في الحكم على سبيل الحقيقة في تعذّر بعض الأجزاء بناء على كون وجوبه ضمنيّاً لا غيريّاً والتسامح لا يوجب الصدق الحقيقي ومع عدم كون الصدق حقيقيّاً لا مجال للاستصحاب وهذا الإشكال وارد على الشيخ؛ ولكن لا يخفى عليك أنّ

---

(١) فرائد الاصول / ص ٢٩٥ الطبعة القديمة.

(٢) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٤٨٥.

وجوب الأجزاء ليس وجوباً ضمنيّاً ولا وجوباً مقدميّاً وغيريّاً بل وجوبها وجوب نفسي بعد ما عرفت من أنّ المركب بالملاحظة الثانوية عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء ولذا قلنا بأنّ استصحاب الوجوب جار باعتبار وجوب نفس الأجزاء لا باعتبار الجامع بين الوجوب الضمني أو الغيري وبين الوجوب النفسي حتى يحتاج إلى المسامحة وعليه فبعد تعذّر بعض الأجزاء يصح أن يقال لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة بسقوط وجوب الأجزاء المتعذرة كما يصح ذلك بالنسبة إلى تعذّر بعض الأفراد وعليه فمدعى الشيخ صحيح إلّا أنّ ذهابه إلى استصحاب الجامع محل إشكال.

أورد صاحب الكفاية على الشيخ أيضاً بأنّ الرواية لم تظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال أرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها[١] حاصله أنّ مع الإجمال لا يصح الاستدلال به.

وفيه أنّ الرواية بعمومها يشمل الأجزاء والأفراد ومع العموم لا إجمال هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقّق الاصفهاني في ذلك حيث قال لو كان المراد الميسور من الأفراد لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فرد آخر ليحكم عليه بعدم سقوطه فإنّ مجرد الجمع في العبارة لا يوجب توهم السقوط إلّا من الغافل فلا يناسب توهم السقوط إلّا في الميسور من الأجزاء فيصح ضرب القاعدة والحكم بعدم سقوطه هذا.[٢]

اللّهمّ إلّا أن يقال: لا بأس بشمول القاعدة للفرد النادر بناء على عمومها للأجزاء والأفراد إذ فرق بين شمول الفرد النادر وبين الحمل على النادر كما لا يخفى.

أورد صاحب الكفاية على الشيخ أيضاً بعدم دلالة الحديث على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالته على أنّه بنحو اللزوم[٣] وأجاب نفسه عنه بقوله إلّا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوباً كان أو ندباً بسبب سقوطه

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٥٢.

(٢) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٢٩٩ الطبعة القديمة.

(٣) الكفاية / ج ٢، ص ٢٥٢.

عن المعسور بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث إنّ الظاهر من مثله هو ذلك كما أنّ الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار هو نفي ما له من تكليف أو وضع لا أنّها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر فافهم.[١] هذا بناء على أنّ قوله لا يسقط يكون نفيا لانهيا كما هو الظاهر ولكن قد يقال إنّ لفظة «لا يسقط» يكون نهيا وعليه فيقع التعارض بين ظهور هيئة لا يسقط في اللزوم وبين اطلاق الميسور للمستحبات عند تعذر بعض أجزائها وبعد التعارض لا يبق ما يدلّ على لزوم الباقي حتى في الواجبات هذا الإشكال كما أفاد في مباحث الحجج إلّا أن يبتني على أن يكون لفظة لا يسقط نهياً بلسان النفي كالجمل الخبرية في مقام الانشاء وهو خلاف الظاهر في نفسه وذلك أوّلاً لظهور حرف السلب الداخل على الفعل المضارع في النفي بحسب ظهوره الأوّلي لا النهي فما دام يصح الكلام نفيا فلا وجه لحمله على النهي.

وثانياً خصوص مادة يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهي لأنّ سقوط الميسور عن ذمة المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشرة لكي يناسب النهي عنه إلى أن قال وثالثاً لو سلّمنا حمل الحديث على النهي فلا تعارض بين النهي واطلاق الميسور للمستحبات لأنّ مفادها النهي عن السقوط من ناحية تعذّر بعض الأجزاء وهو لا ينافي جواز ترك أصل المستحب من ناحية أخرى [٢] هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال مع تسليم كون لفظة لا يسقط نهيا لا نفيا وتعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق فكما يكون الأمر كذلك في مثل لا تضرب أحدا فإنّ الضرب ظاهر في المولم والأحد أعم من الحي والميت ويقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق ويحمل الأحد على الحي

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

فكذلك في المقام يحمل الميسور على الواجب بقرينة النهي فلا تغفل.

نعم يبقى هنا الاشكال الذي أورده في الدرر من لزوم خروج الأكثر فلابد من حمله على ما لا يستلزم ذلك والأولى حمله على الإرشاد والموعظة لمن أراد اتيان شي بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الإقدام على الميسور أيضاً وإن كان حسناً كما هو المشاهد المعلوم (١) ويمكن الجواب عنه بما حكى عن سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّه وقد استقصينا الكلام فيه في الفقه وإجماله: أنّ تخصيص الأكثر ليس ممتنعاً ذاتاً ولا قبيحاً عقلاً فاستهجانه ليس إلّا من جهة أنّ إلقاء الكلام العام وإخراج أكثر أفراده عنه يعد عرفاً خارجاً عن طريقة المحاورة والمكالمة وإذا نقول كلّما يستلزم التخصيص ذلك يعدّ مستهجناً عرفاً وإلاّ فلا وإذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد أو عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف فليس بمستهجن أصلاً ولو فرض أنّ الخارج أكثر أفراداً من الداخل تدبر تعرف. (٢)

ولكن يرجع سيّدنا الأُستاذ في النهاية عن ذلك بقوله إلّا أنّ الذي يختلج بالبال أنّ العلماء رضوان الله عليهم لم يلتزموا بوجوب الميسور من أجزاء المركب في جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلّا قليل مع أنّه لو كان تمسكهم بهذه الروايات لوجب عليهم الالتزام بوجوب الباقي مطلقاً.

وما يتراءى من المحقّق الخراساني والمحقّق النائيني ﷺ من أنّه يلزم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مبايناً للكل محل منع حيث إنّ ذلك غير معتبر قطعاً فإنّه يصدق على جزء واحد ميسور أنّه الميسور من المركب وأنّه المدرك من الكل كما لا يخفى إلى أن قال فلعلهم استدلّوا بالاستصحاب أو بقوله رفع ما لا يطيقون أو نحو ذلك وهذا دليل على أنّهم ما فهموا منها ما ينتج للمقام ثمّ اختار ما ذهب إليه شيخ المشايخ المحقّق اليزدي ﷺ في الدرر بقوله والإنصاف

(١) الدرر / ص ٥٠١.

(٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٧٦.

عدم ظهورها فيه أصلاً بل موردها ما كان في البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبة الكاملة فدلّت على عدم سقوط المرتبة الناقصة بتعذّر المرتبة الكاملة ففيما لم يثبت للميسور والمدرك مرتبة من الطلب لما كان يشمله الحديث كما في المقام حيث إنّ مطلوبية بقية الأجزاء أوّل الكلام نعم لو كان مفاد الحديث ان المركب إذا تعذر بعض أجزائه لا يسقط التكليف عن باقي الأجزاء لكان دليلاً على تعلق الطلب به نظير ساير ما كلّف به في الشرع والحاصل أنّ الظاهر أنّ العلويين إنّما وردا موعظة وارشاداً إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعذّر بعضها الآخر فإذا كان أصل عتق الرقبة مثلاً مطلوباً للشارع وكان عتق المؤمنة منها مطلوباً أيضاً بطلب أشد وآكد بحيث يلزم استيفاؤه فيما تمكن فلو تعذّر استيفاء هذه المرتبة من الطلب بأن تعذّر تحصيل الرقبة المؤمنه يجب على العبد عتق مطلق الرقبة لأنّ المفروض تعلق الطلب به وهذا ممّا يستقل به العقل والحديثان إنّما وردا إرشاداً إلى حكم العقل ولعمري أنّ هذا المعنى هو الذي شاع بين العلماء بل العوام والنسوان والأطفال.(١)

ولقائل أن يقول إنّ الميسور من المركب عندالعرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر والخاصية ولو بنحو ناقص وأمّا ما لم يترتب عليه شي من الأثر والخاصية فلا يكون ميسوراً منه وإن كان هو في نفسه شيئاً منه لغة فالميسور من المعجون الذي يؤثر في رفع الصفراء مثلاً هو الذي يترتب عليه هذا الأثر ولو بنحو ناقص بخلاف ما لم يترتب عليه شي من هذا الأثر أي رفع الصفراء فهو ليس بميسور منه عرفا وإن صدق عليه لغة أنّه جزء من أجزائه وعليه فاعتبار المحققين أن يبقى من المركب ما لا يعدّ عرفاً مبايناً للكل في محله ثمّ إنّ حمل الميسور لا يسقط بالمعسور على الارشاد إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعذّر بعضها الآخر خلاف الظاهر لأنّ المراد من الميسور هو الميسور من الشي لا الميسور من الطلب المتعلق بالشي ولو سلم فالجزء من المركب بناء على عينية المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبة من مراتب الطلب فلا وجه لدعوى عدم دلالة الرواية على وجوب

---

(١) المصدر السابق.

الميسور بتعذّر ساير الأجزاء فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: ممّا ذكر تماميّة الحديث من ناحية الدلالة وهو بعمومه يشمل الميسور من الكلّ كالميسور من الكلي ولا وجه لتخصيصه بالكلّي مع أنّه لا موهم فيه لسقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فرد آخر ثمّ إنّ الميسور من الشي منصرف إلى ما له أثر الكل ولو مع نقص لاما لا أثر له أصلاً لخلوه عن الأجزاء الركنية ومعظم الأجزاء كما يكون الأمر كذلك في المعاجين ونحوها كما لا يخفى.

وأمّا تماميّة الحديث من ناحية السند فلا تخلو عن اشكال لما عرفت من خلوّ كلمات القدماء عن هذه الأخبار ومع خلوها عنها كيف ينجبر ضعفها بعمل الأصحاب.

## حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله:

وتقريب دلالة الرواية الثالثة وهي ما عن علي عليه السلام ما لا يدرك كلّه لايترك كلّه بأن يقال إنّ كلمة «ما» أعم من الكلّ والكلّي وعليه يدلّ الرواية على أنّ الكلّي أو الكلّ إذا لم يدرك بجميعه أو بعمومه يجب الإتيان بالمدرك منه ولا يجمع في الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذر قال السيد المحقّق الخوئي رحمه الله في مصباح الأُصول لفظة كلّ المذكورة في الرواية مرتين أمرها دائر بحسب مقام التصور بين صور أربع:

الأُولى: أن يكون المراد بها في كلتا الصورتين العموم الاستغراقي.

الثانية: أن يكون المراد بها فيهما العموم المجموعي.

الثالثة: أن يكون المراد بها في الفقرة الأُولى العموم الاستغراقي وفي الثانية العموم المجموعي.

الرابعة: عكس الثالثة.

أمّا الصورة الأُولى والثانية فلا يمكن الالتزام بهما إذ لا يعقل الحكم بوجوب الإتيان لكل فرد فرد مع تعذّر الإتيان لكل فرد فرد وكذا الحكم بوجوب الإتيان بالمجموع مع تعذّر

الإتيان بالمجموع.

وكذا لا يمكن الالتزام بالصورة الثالثة إذ لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان لكل فرد فرد.

فتعين الالتزام بالصورة الرابعة فيكون المراد النهي عن ترك الجميع عند تعذر المجموع فيكون مفاد الرواية إذا تعذّر الإتيان بالمجموع لا يجمع في الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذّر.

وهذا المعنى يشمل الكلّي الذي له أفراد متعدّدة تعذّر الجمع بينها والكلّ الذي له أجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذّر بعضها لأنّ العامّ إذا لوحظ بنحو العموم المجموعي لا يفترق الحال بين كون أجزائه متفقة الحقيقة أو مختلفة الحقيقة.

وعليه فكلما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء وجب الإتيان بغير المتعذّر من أفراده أو أجزائه هذا.(١)

ويمكن أن يقال: إنّ النهي عن ترك كل واحد أو ترك المجموع لا يساوق الأمر بالإتيان بكل واحد أو بالمجموع بل هو يساوق الأمر بالإتيان بالبعض وهو ممكن في جميع الصور وممّا ذكر يظهر النظر في تعيين الصورة الرابعة حيث إنّ النهي عن ترك المجموع أو ترك كل واحد في غير الرابعة يساوق الأمر بالبعض أيضاً وهو مقدور لا الإتيان بالمجموع مع تعذّر المجموع أو الاتيان لكل واحد مع تعذّر الإتيان بكل فرد فرد فيكون مفاد الرواية إذا تعذّر الإتيان بالمجموع والجميع لا يجمع في الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذّر من دون فرق بين أن يكون المتعذّر هو المجموع أو الجميع.

وكيف كان فقد ناقش صاحب الكفاية في الإستدلال بالحديث بأنّه بعد ظهور كون الكلّ في المجموعي لا الأفرادي لا دلالة له إلّا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً عند تعذّر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمّها وليس ظهور لا

---

(١) مصباح الاصول /ج ٢، ص ٤٨٠.

يترك في الوجوب لو سلم موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم هيهنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام(١).

وفيه أولاً أنّ «كلّه» في قوله وما لا يدرك كله يشمل الكلّي والكلّ بعد ما عرفت من شمول الموصول لهما لصدق ما لا يدرك كله على تعذر بعضهما سواء كان فرداً أو جزءاً فلا وجه لقوله لظهور الكلّ في المجموعي لا الأفرادي وثانياً أنّ دعوى الإجمال في تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلق لا وجه لها لتقدم ظهور الفعل على المتعلق كما ذهبوا إليه في مثل لا تضرب أحداً إذ حملواالأحد على الحي بعد ظهور الضرب في المولم ولا يـرفع اليـد عـن الضرب المولم بسبب إطلاق الأحد على الحي والميت وعليه فيختص الموصول بالواجب ولايشمل المستحب.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقام ليس كالمثال المذكور الذي يكون مادة الضرب فيه شاهداً على تخصيص الأحد بالحي فإنّ الترك لا يشهد على شي في المقام وأمّا الهيئة فهي تـابعة لإطلاق الموضوع وإن كان يعم الواجب والمستحب أمكن أن يكون ذلك قرينة على استعمال الهيئة في خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية فتأمّل وثالثاً كما أفاد في مصباح الأُصول أنّ فيه ما ذكرناه في مباحث الأُصول من أنّ الوجوب ليس داخلاً في مفهوم الأمر ولا الحرمة داخلة في مفهوم النهي فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب والوجوب إنّما هو بحكم العقل فإنّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعة المولى ويرى العبد مستحقاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله وهذا هو معنى الوجوب وكذا الحرمة إنّما هي بحكم العقل بـلزوم الإطاعة وكون العبد مستحقاً للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه فلم يستعمل الأمـر في موارد الوجوب والاستحباب إلّا في معنى واحد إنّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى وعدمه فعلى الأول لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل فكان

(١) الكفاية / ٢، ص ٢٥٣.

الفعل راجحاً مع الترخيص في تركه وهذا هو معنى الاستحباب وعلى الثاني يحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل جرياً على قانون العبودية وهذا معنى الوجوب.

وكذا الحال في النهي فإنّ المستعمل فيه في موارد الحرمة والكراهة شي واحد وإنّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل وعدمه فعلى الأوّل كان الفعل مكروهاً وعلى الثاني حراماً بحكم العقل.

فتحصّل: أنّ شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزاء المستحب لا ينافي حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها إلى أن قال:

والتحقيق في الجواب مضافاً إلى كون الرواية ضعيفة غير منجبرة على ما تقدم بيانه أن يقال إنّ أمر الرواية دائر بين حملها على تعذّر الإتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره وحيث إنّه لا جامع بين الوجوب المولوي والإرشادي لتكون الرواية شاملة لهما ولا قرينة على تعيين أحدهما فتكون الرواية مجملة غير قابلة للاستدلال بها.(١)

ولا يخفى عليك أنّ البيان الذي ذكره في عدم منافاة شمول الموصول للمستحبات مع ظهور النهي في التحريم يجري بعينه بالنسبة إلى الإرشادية والمولوية لأنّهما ليستا من المداليل اللفظية التصورية بل هما مستفادتان من الظهور المقامي ولا مانع من تفاوت دلالة المقام بحسب الموارد مع استعمال اللفظ في معناه ولقد أفاد وأجاد الشهيد الصدر حيث قال إنّ الإرشادية والمولوية ليستا مدلولتين لفظيين تصوريين للخطاب وإنّما هما خصوصيتان مرتبطتان بمرحلة المدلول التصديقي والمراد الجدي وأمّا اللفظ من أمر أو نهي أو إخبار فستعمل في معناه الموضوع له من النسبة الإنشائية أو الإخبارية وعليه فلو كان المدلول

---

(١) مصباح الأصول /ج ٢، ص ٤٨٢.

التصديق ممّا يناسب أن يجمع المولوية والارشادية في مورد فلا محذور ولا موجب لتخصيص الخطاب موضوعاً إذ لا يلزم من ذلك استعماله في معنيين لما ذكرناه من أنّ هذه الخصوصية ليست مدلولاً لفظيا بنحو الاستعمال.(١)

ودعوى أنّ الظاهر من هذا الحديث أنّه ورد موعظة وإرشاداً إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعذّر بعضها الآخر وهذا ممّا يستقل به العقل والحديث ارشاد إليه مندفعة بأنّ الظاهر ممّا لا يدرك كله هو عدم إدراك نفس الشي لا مراتب طلبه وعليه فالحكم بوجوب غير المتعذّر من الكلّ حكم شرعي وليس بارشادي.

فتحصّل: أنّه لا إشكال في التمسك بالأحاديث المذكورة لوجوب غير المتعذّر من الأجزاء فكل مورد لم يقم دليل على خروجه عن مفاد تلك الأحاديث أمكن التمسك بها فيه ولا يحتاج إلى تمسك الأصحاب فيه بالخصوص بعد عموميتها أو إطلاقها في نفسها نعم إنّما الإشكال في جبران ضعفها بعمل الأصحاب فإنّ الثابت هو الشهرة بين المتأخّرين دون المتقدّمين والجابر هو شهرة المتقدّمين لا شهرة المتأخّرين فتأمّل جيّداً.

## جريان قاعدة الميسور مع تعذّر الشرط:

لا يخفى عليك أنّ الملاك في جريان قاعدة الميسور في الجزء غير المتعذّر وهو صدق الميسور عرفا على الباقي موجود بعينه مع تعذّر بعض الشروط لصدق الميسور عرفا على غير المتعذر فيه أيضاً كصدقه على غير المتعذّر مع تعذّر الجزء وإن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلاً ومقتضى وجود الملاك المذكور عند تعذّر بعض الشروط كتعذّر الجزء هو جريان قاعدة الميسور في المشروط كالمركب حرفا بحرف نعم لو كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عرفا بحيث لا يصدق عليه الميسور لكون الشرط من المقومات فلا تجري فيه قاعدة الميسور كما هو واضح ولذلك حكى عن المحقّق الخراساني‌ؒ أنّه قال في حاشيته أنّ الظاهر

---

(١) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٢٨٥.

انّ الضابط في مجرى هذه القاعدة هو ما إذا عدّ الفاقد ميسوراً للواجد بحسب العرف مطلقاً كان فاقداً للجزء أو الشرط بداهة أنّ فاقد معظم الأجزاء لا يعدّ ميسوراً للمركب كما أنّ فاقد بعض الشروط لا يعدّ ميسوراً للواجد لها كما لا يخفى حاصله أنّ مع وجود معظم الأجزاء وعدم كون المفقود من المقومات يصدق الميسور وهو موجب لجريان قاعدة الميسور لايسقط بالمعسور عند تعذر بعض الشروط كما تجري عند تعذّر بعض الأجزاء وهذا هو الذي صرّح به في الكفاية أيضاً حيث قال ثمّ إنّه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذّر الشرط أيضاً لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة وإن كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عقلاً ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وإن كان غير مبائن للواجد عقلاً[1] نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعدّ بميسور عرفاً بتخطئته للعرف وأنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال وإلاّ عدّ انّه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة وانّه لا يقوم بشي من ذلك وبالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج أو الالحاق كان المرجع هو الاطلاق (أي الاطلاق العرفي) ويستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب ايجابه في الواجب واستحبابه في المستحب.[2]

فتحصّل: انّ قاعدة الميسور تجري مع تعذّر بعض الشروط كما تجري مع تعذّر الجزء حرفاً بحرف والملاك هو صدق الميسور عرفاً والصدق المذكور لا يكون إلاّ إذا كان المعظم من الأجزاء والشرائط موجوداً ولم يكن المفقود من المقومات واستشكل صاحب الكفاية

---

(١) كما إذا كان الفاقد فاقداً لبعض مراتب الواجد ألا ترىٰ أنّ بقاء الرجحان الاستحبابي بعد ارتفاع الوجوب ممكن عقلاً لعدم كون الرجحان الاستحبابي مبايناً مع سائر المراتب بخلاف العرف فإنّه يرىٰ الاستحباب غير الوجوب ويرىٰ المباينة بينهما كما لا يخفى.

(٢) الكفاية /ج ٢، ص ٢٥٤.

في حاشيته على ذلك بأنّ الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة إلى الخارج كالقطرة من البحر ولأجله لا يجوز التمسك بها ومعه كيف يمكن أن ينزل عليها قولهﷺ الميسور لا يترك بالمعسور ثمّ تفصّى عنه نفسه في مباحثه الفقهية بأنّه يمكن أن يكون خروج ما خرج عن تحتها على نحو التخصص لا التخصيص بأن يكون الفاقد في هذه الموارد أجنبياً غير مربوط بالواجد في نظر الشارع وإن كان العرف يتخيل كونه ميسوراً له ولا ينافي ذلك أن يكون العبرة ما لم يعلم خلافه بنظرهم في ذلك الباب هذا انتهى وعليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئة للعرف خارجا عن تحت القاعدة تخصصاً لا تخصيصا وعدم كون المفقود من المقومات.

أورد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد على ما أفاده صاحب الكفاية من اشتراط صدق الميسور بوجود معظم الأجزاء والشرائط بأنّ الظاهر إمكان التمسك بالحديث في جميع الموارد التي تعذّر بعض الأجزاء أو الشرائط سواء كان المتعذّر معظمها أو كان غير معظمها فإنّه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضاً أنّه الميسور من المركب ولو لم يكن إلّا جزءاً واحداً إلى أن قال فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء والشرائط محل المنع والنظر كما لا يخفى على المتأمل فتأمّل ثمّ تفرع عليه اشكالاً آخر وهو انّ التفصّي بالتخصص عن إشكال تخصيص الأكثر لا يكون صحيحاً لعدم إمكان أن يكون موارد عدم وجوب الميسور تخصصاً لأنّ المفروض دلالة الحديث على وجوب ذلك مطلقاً في جميع الموارد فقيام الدليل على إخراج مورد لا يعقل إلّا أن يكون تخصيصا لهذا العموم المستفاد وهذا واضح فيبقى الكلام في الجواب عن إشكال تخصيص الأكثر وأُجيب عنه بوجهين أحدهما انّه يستكشف من عدم تمسك الأصحاب في الموارد الكثيرة بالحديث احتفافه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعدة قيل ولذا يحتاج في كل مورد إلى عمل الأصحاب به في هذا المورد فما لم يحرز عمل الأصحاب بالحديث في مورد يشكل التمسك به فيه.

أقول الظاهر عدم الحاجة إلى احراز عملهم في مورد للتمسك بالحديث فيه بل القدر المسلم عدم جواز العمل به فيما أجمعوا على إخراجه عن تحت القاعدة لأنّه يستكشف من ذلك احتفاف الحديث بما يمنع من شموله له وأمّا غيره من الموارد التي ما أجمعوا على إخراجها فيجري الحديث فيه قطعاً ولا بأس بالتمسك به حينئذ وذلك لأنّ القدر المتيقن من القرينة المانعة عن ظهوره لجميع الموارد إنما كان ما يعرفه عن موارد الإجماع واحتمال وجود القرينة بالنسبة إلى غير تلك الموارد ينفيه أصالة عدم القرينة المعتمد عليه عند العقلاء.

والحاصل أنّه لا اشكال في اتباع أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة ما لم يدلّ دليل على خلافها وكما يتبع هذا الأصل فيما إذا شك في أصل احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهوره كذلك يتبع فيما إذا علم باحتفافه بما يصرفه عن ظاهره بالنسبة إلى بعض الموارد وشك في احتفافه أيضاً بما يصرفه عن الموارد الأُخر وبه ينفي غير ما كان معلوماً.

لا يقال يقطع باحتفاف الكلام بالصارف إلّا أنّ ذلك الصارف مجمل مردّد بين الأقل والأكثر وقد تبين في محله أنّ إجمال القرينة المتصلة بالكلام ليسري إلى الكلام فإنّه يقال هذا إنما هو فيما إذا علم بوجود قرينة مجملة والمقام ليس من هذا القبيل فإنّه يعلم في المقام بوجود القرينة المانعة عن انعقاد الظهور بالنسبة إلى الموارد المجمع على خروجها وشك في أصل وجود غيرها ممّا يوجب رفع اليد عن ظهور الكلام بالنسبة إلى غير تلك الموارد وأصالة عدم القرينة ينفي ذلك الاحتمال.

الثاني أنّ تخصيص الأكثر لا قبح ولا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجا بعنوان عام يشمله أقول وقد استوعبنا الكلام فيه في الفقه وإجماله أنّ تخصيص الأكثر ليس ممتنعاً ذاتاً ولا قبيحاً عقلاً فاستهجانه ليس إلّا من جهة أنّ إلقاء الكلام العام وإخراج أكثر أفراده عنه يعد عرفاً خارجاً عن طريقة المحاورة والمكالمة وإذا نقول كلما يستلزم التخصيص ذلك يعد مستهجناً عرفاً وإلاّ فلا و إذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد أو عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف فليس بمستهجن أصلاً ولو فرض أنّ الخارج أكثر أفراد من

الداخل تدبر تعرف.[١]

ولا يخفى عليك ما قلنا في ذيل حديث الميسور لا يسقط بالمعسور من تفكيك الصدق العرفي عن الصدق اللغوي واختصاص الأول بما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر والخاصية ولو بنحو ناقص وأمّا ما لم يترتب عليه شي من الأثر والخاصية فلا يعد عرفا أنّه الميسور منه وعليه فلا يرد إشكال على صاحب الكفاية في اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء والشرائط أو من المقومات.

وعليه فدعوى التخصص للتفصّي عن إشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهمية أثر بعض الأجزاء أو الشرائط بمثابة تكون فقدانها كفقدان المعظم غير مجازفة.

نعم ما أفاده سيّدنا الاستاذ‌ؒ على تقدير التخصيص في الوجهين المذكورين يكون تاماً أيضاً فتحصّل: أنّ قاعدة الميسور تجري في موارد تعذّر بعض الأجزاء أو الشرائط ومقتضاها هو لزوم الإتيان بغير المتعذّر ما لم يقم إجماع على خلافه ولا حاجة في التمسك بها في الموارد إلى تمسك الأصحاب بها فيها بل اللازم هو صدق الموضوع وهو الميسور فتدبّر جيّداً.

هذا كله بناء على تمامية الأدلة الاجتهادية وأمّا بناء على عدم تماميتها لعدم جبران ضعفها فالحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً وهي ذات الأجزاء والمشروط بالشرائط لما عرفت من أنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء والمشروط بالشرائط بناء على أن الوجوب هو الوجوب المنبسط عليها لا وجوب المركب منها وغيرها من المتعذرة وعليه فالموضوع باقٍ عرفاً وحكمه يستصحب كما لا يخفى.

## فرعان:

**الأوّل:** في دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط قال الشيخ الأعظم إنّه لو دار الأمر

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقّق الداماد‌ؒ / ج ٢، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٦.

بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا. لجميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالاجزاء تامة في غير المجلس وترك الشرط باتيان جميع الأجزاء أو بعضها بغير شرط لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير[1] وتبعه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ فيما إذا دار الأمر بين ترك جزء وبين ترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء معللا بأنّ الدوران إنّما هو بين ترك الجزء رأسا وايجاده بلاشرط ولا ريب في أنّ مقتضى القواعد في هذه الصورة تقديم ترك الشرط وإتيان الجزء خالياً عن الشرط.[2]

ولكن ذهب المحقّق الاشتياني في تعليقته على الرسائل إلى أنّ المتبع هو الأهم نعم لو لم يكن أهم في البين فالحكم هو التخيير وتبعه المحقّق العراقي ﷺ حيث قال إذا دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط لتعذر الجمع بينهما في الامتثال ففي وجوب صرف القدرة إلى الجزء أو الشرط أو التخيير بينهما مطلقاً أو في صورة عدم إحراز مزية لأحدهما ملاكا وجوه أقواها الأخير كما هو الشأن في كلية المتزاحمين.[3]

يمكن أن يقال: لا كلام في الكبرى من أنّ الأهم مقدم إن كان وإلّا فالحكم هو التخيير وإنّما الاختلاف في الصغرى ولا يبعد دعوى أهمية الإتيان بالجزء وترك الشرط لما أفاده الشيخ الأعظم وتبعه سيّدنا الأُستاذ ﷺ إلّا أنّه فيما إذا دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء.

وأمّا إذا دار الأمر بين ترك جزء المركب وترك ما هو شرطٌ في جميع الأجزاء أو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط المعتبر في الجزء المتأخر أو دار الأمر بين ترك شرط في جزء وترك جزء متأخر فلا يأتي فيه التعليل المذكور في كلام الشيخ الأعظم ﷺ من أنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف لو أُريد به وصف نفس الموصوف كما هو الظاهر من عبارة

---

(١) فرائد الاصول / ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ الطبعة القديمة.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٨١.

(٣) نهاية الأفكار / ج ٣، ص ٤٦١.

سيّدنا الأُستاذ حيث قال في صورة الدوران بين ترك الجزء وترك الشرط أنّ الدوران فيه بين ترك الجزء رأساً وإيجاده بلا شرط ولا ريب في أنّ مقتضى القواعد في هذه الصورة تقديم ترك الشرط وإتيان الجزء خالياً عن الشرط.

وأمّا إذا أُريد منه وصف الموصوف ولو في الجزء المتاخر أو في جميع الأجزاء ونحوهما فالأولوية المذكورة غير معلومة.

ولعلّه لذلك قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد في محكي كلامه مقتضى القاعدة في تلك الصور غير الصورة الأولى هو التخيير ما لم يعلم بأهمية واحد من الشرط أو الجزء في نظر الشارع وإلّا يقدم الأهمّ لا محالة إلّا إذا ورد الدليل الخاص في بعض الموارد على وجوب صرف القدرة فيما تمكن فعلاً كما في باب الصلاة حيث ورد فيها أنّه يجب الإتيان بها تامة الأجزاء والشرائط إذا كان قادراً عليها فعلاً مطلقاً سواء عرض له التعذّر بعد بالنسبة إلى بعض الأجزاء والشرائط أو لم يعرض له ذلك.(١)

الثاني: في تقديم البدل الاضطراري على الناقص واعلم أنّه لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً كالتيمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من أنّ مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام ويدلّ عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة كما أفاده الشيخ الأعظم.(٢)

ظاهر كلامه هو ترجيح الوجه الثاني لدلالة رواية عبد الأعلى على الاكتفاء بالوضوء والمسح من دون شرطه وهو المباشرة وهو كذلك ولقد أفاد وأجاد المحقّق الآشتياني حيث قال إنّ جميع ما دلّ على مشروعية الناقص حاكم على دليل البدل.

أورد عليه بأنّ البدل يكون وجوداً تنزيلياً للمبدل ومع التمكن من الاتيان به ينتفي

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد / ج ٢، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٢) فرائد الاصول / ص ٢٩٤ الطبعة القديمة.

موضوع القاعدة لأنّ جريانها انما يكون في ظرف تعذر الواجب المنتفي بالتمكن من البدل.

ويمكن أن يقال: إنّ تنزيل البدل منزلة المبدل لا يكون إلّا فيما إذا تعذّر المبدل ومع تمكنّه عنه بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأفكار حيث ذهب إلى التخيير بين الإتيان بالمبدل ناقصاً وبين الإتيان ببدله الاضطراري.(١)

والوجه فيه واضح فإنّ جعل البدلية متاخر عن عدم التمكن من المبدل ولا يكون في عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال يتزاحمان ومع التزاحم فالحكم هو التخيير وقاعدة الميسور توجب التوسعة في التمكن من الاتيان بالمبدل لامن باب تنزيل الباقي منزلة الواجب حتى يقال إنّ كلّا من الميسور والبدل وجود تنزيلي للواجب ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل من باب انتفاء جزئية المفقود ورفع اليد عنه فلا تغفل.

فالميسور مقدّم على البدل مطلقاً من دون فرق بين وجود التباين بين البدل الاضطراري وما دلت عليه قاعدة الميسور وعدمه وينقدح ممّا ذكرنا ما في محكي كلام سيّدنا الأُستاذ حيث قال ففيما يكون البدل الذي يدلّ على وجوبه دليل البدل الاضطراري متبايناً مع الذي يدلّ على وجوبه قاعدة الميسور (كالوضوء والتيمم) يحكم بالتخيير إذا لم يكن لأحدهما ترجيح بحسب الدلالة وإلّا يقدم كما لا يخفى وفيما ليس بينهما تباين كما في الصوم ستين يوماً حيث إنّ مقتضى دليل البدل الاضطراري فيه وجوب ثمانية عشر يوماً إذا تعذّر صوم ستين يوماً ومقتضى قاعدة الميسور وجوب ما تمكّن منه كان بقدر ثمانية عشر أو أزيد أو أقل وحيث إنّ التخيير بين الأقل والأكثر لا معنى له فلا محالة يجب الجمع بين الدليلين وترجيح ما كان منها أظهر ولا إشكال في أنّه في المثال يكون الدليل على وجوب ثمانية عشر يوما عند تعذّر الكلّ مقدماً على قاعدة الميسور حيث إنّ العكس يستلزم حمله على ما اذا لم يتمكن إلّا من ثمانية عشر وذلك حمل بعيد بخلاف حمل قاعدة الميسور على ما إذا لم يتمكن إلّا من

(١) نهاية الافكار / ج ٣، ص ٤٦١.

ذلك المقدار أو أقل منه وذلك واضح لا يخفى فتدبّر.(١)

وذلك لما عرفت من أنّ التخيير فيما إذا لم يكن أحد الدليلين في طول الآخر وإلاّ فلا مجال للتخيير والمفروض في المقام هو أنّ دليل البدل مترتب على عدم التمكن من المبدل فمع جريان قاعدة الميسور وانتفاء جزئية المتعذر يتمكن من المبدل ومع التمكن منه لا مجال للبدل هذا كلّه فيما إذا كان التباين بين البدل الاضطرارى والبدل الذى يدلّ عليه قاعدة الميسور.

وإمّا إذا لم يكن بينهما تباين كالصوم ستين يوماً والصوم ثمانية عشر يوماً في كفارة شهر رمضان أو كفارة الظهار فمقتضي قاعدة الميسور أيضاً هو عدم وجود مجال للبدل الاضطرارى إلاّ أن يكون ظهور الدليل الدال على البدل الاضطرارى في تخصيص القاعدة في مورد المثال أقوى من ظهور قاعدة الميسور كما لا يبعد تلك الدعوى في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوماً عن كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيام(٢) لقوة ظهور الرواية في أنّ مع عدم التمكن من تمام الصيام والعتق والصدقة فالواجب هو الصوم ثمانية عشر يوما لا مقدار الميسور من الصيام والرواية وإن كانت ضعيفة من جهة اسماعيل بن مرار وعبدالجبار ولكنها معتضدة برواية أُخرى عن أبي بصير عن رجل ظاهر من امراته فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدق ولا يقوى على الصيام قال يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام(٣) ولا فرق في ذلك بين أن يكون ثمانية عشر يوماً مجعولة في كفارة شهر رمضان او كفارة الظهار وبالجمله يمكن تخصيص القاعدة عند ظهور الأدلة في التخصيص بالنسبة إلى ما زاد على ثمانية عشر يوما كما يمكن تخصيصها في جانب القلّة فلا تشمل القاعدة مورد الرواية لا بالنسبة إلى ما زاد على ثمانية

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ / ج ٢، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٢) الوسائل / الباب ٩ من أبواب بقية الصوم الواجب، ح ١.

(٣) الوسائل / الباب ٨ من أبواب الكفارات، ح ١.

عشر يوماً ولا بالنسبة إلى الأقل منها بناء على تمامية الروايات وقوة ظهورها وإلاّ فالمتبع هو مقتضى قاعدة الميسور من دون فرق بين وجود التباين بينهما وعدمه فلا تغفل.

**التنبيه السادس:** في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التخيير بين الفعل والترك فيما إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته بمعنى أنّا نعلم اجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إمّا فعل هذا الشيء أو تركه وبتعبير آخر إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شيء في المأمور به وبين اعتبار عدمه فيه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل وايجاده مرة مع هذا الشيء وأخرى بدونه أو يختار بين فعله وتركه مرة واحدة وجهان قال المحقّق الخوئي‌ؒ ظاهر شيخنا الانصاري ابتناء هذه المسالة على النزاع في دوران الأمر بين الأقل والأكثر فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لابد من الاحتياط في المقام أيضاً وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بجريان البراءة في المقام فإنّ العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية لدوران الأمر بين فعل شيء وتركه وهو لا يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي فلم يبق إلّا الشك في الاعتبار وهو مورد لأصالة البراءة انتهى فيكون مختاراً بين الفعل والترك ومقتضى إطلاق كلامه هو عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالإجمال توصليين أو تعبديين ثمّ أورد عليه السيد المحقّق الخوئي‌ؒ بأنّ التحقيق وجوب الاحتياط والإتيان بالواجب مع هذا الشيء مرة وبدونه أخرى وذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعي وله أفراد طولية فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل ومن المخالفة القطعية بترك العمل رأساً فيكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف لامحالة فيجب الاحتياط.

وأمّا عدم التمكن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجي لاستحالة ارتفاع النقيضين فهو لا ينافي تنجيز العلم الإجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفة القطعية في أصل المأمور به وهو الطبيعة إذ الاعتبار إنّما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجي فلامناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إذ في المقام

لنا علم اجمالي باعتبار شي في المأمور به غاية الأمر أنّا لا ندري أنّ المعتبر هو وجوده أو عدمه في المأمور به فلابدّ من الاحتياط والاتيان بالعمل مع وجوده تارة وبدونه أخرى تحصيلاً للعلم بالفراغ بخلاف دوران الأمر بين الأقل والأكثر فإنّه ليس فيه إلّا احتمال اعتبار شي في المأمور به فيكون مجرى للبراءة فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه.(١)

وهذا هو الذي ذهب إليه في الكفاية من وجوب الاحتياط حيث قال في مفروض المسألة إنّه كان من قبيل المتباينين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لامكان الاحتياط باتيان العمل مرتين مع ذاك الشي مرة وبدونه أخرى(٢) ومقتضى اطلاقه هو عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالاجمال توصليين أو تعبديين.

أورد عليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ بأنّ على القول بجريان البراءة الشرعية في الشك في الشرطية والجزئية فتجري في المقام فيما لا يلزم منه مخالفة القطعية العملية بناء على عدم المحذور في الالتزامية منها والحاصل أنّ من كان بناؤه على البراءة الشرعية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر عن جزئية المشكوكة أو شرطيتها يلزمه القول بالتخيير في المقام فيما إذا كان المشكوك اعتبار وجوده أو عدمه توصليا حيث لا يلزم من اجراء الأصل(٣) حينئذ مخالفة قطعية عملية والمفروض انه لا محذور في المخالفة الالتزامية.

والعجب من المحقّق الخراساني والمحقّق النائيني‌ﷺ حيث ذهبا في الشك في الشرطية والجزئية إلى البراءة الشرعية واختارا هنا وجوب الاحتياط بتكرار العمل فالحق بَعدُ مع الشيخ‌ﷺ حيث أختار التخيير بناء على القول بعدم وجوب الاحتياط في تلك المسالة وعدم حرمة المخالفة القطعية الالتزامية والاحتياط بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها أو القول بحرمة المخالفة القطعية ولو كانت التزامية وكلامه‌ﷺ وإن كان خالياً عن التقييد بما إذا

(١) مصباح الأُصول /ج ٢، ص ٤٨٧.

(٢) الكفاية /ج ٢، ص ٢٥٤.

(٣) أي من اجراء الأصل في كل طرف من أطراف المعلوم بالاجمال ولو كان متعلق التكليف هو الطبيعة لاالفرد.

كان ما علم إجمالاً اعتبار فعله أو تركه توصلياً إلّا أنّه ممّا لابدّ منه حيث إنّه لو كان تعبديا لوجب الاحتياط مطلقاً.(١)

وقد تلخص من جميع ما ذكرناه أنّ القول بالتخيير في المقام فرع أمور الأوّل أن يجري الأصل في الشك في الشرطية والجزئية الثاني أن لا يكون في المخالفة القطعية الالتزامية محذور شرعي أو عقلي الثالث أن يجري الأصل في أطراف المعلوم بالإجمال ما لم يؤد إلى المخالفة القطعية العملية الرابع أن يكون كل من الفعل والترك المعلوم اعتبار أحدهما توصلياً.

إذا عرفت ذلك نقول من تسلم لأمور الثلاثة الأُولى كالمحقق الخراساني والنائيني وغيرهما يلزمه القول بالتخيير إذا كان المعلوم بالإجمال توصلياً وبالاحتياط إذا كان تعبدياً فحكمه بالاحتياط(٢) لا وجه له ولعمري أنّ المسالة في غاية الوضوح تدبر تعرف.(٣)

حاصله أنّ مع تسليم كون الطبيعة مورد تعلق التكليف لا الفرد أمكن التفصيل بين التوصليين وجريان البراءة في الطرفين والحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفة العملية القطعية من جريان الأصل بناء على عدم المانع من جريان البراءة في أطراف المعلوم بالإجمال إذا لم يؤد إلى المخالفة القطعية العملية وبين التعبديين ولزوم الاحتياط للتمكن من المخالفة القطعية في هذه الصورة ومعه لا يجوز الترخيص بالنسبة إلى الطرفين.

ودعوى أنّ المخالفة العملية تصبح ممكنة إذا فرض أنّ الجزئية أو المانعية كانت قربية فإنّه يمكن للمكلف أن ياتي بالفعل أو الترك على وجه غير قربي فيكون مخالفا للمعلوم بالاجمال على كل تقدير ويكون جريان الأصلين معاً مؤدياً إلى الإذن في ذلك فيتعارض الأصلان ويتساقطان.(٤)

---

(١) حيث إنّه يتمكن حينئذ من المخالفة القطعية بترك قصد القربة في طرفي المعلوم بالاجمال بأن يأتي بالفعل أو الترك على وجه غير قربي.

(٢) أي بالاحتياط مطلقا.

(٣) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٨٦.

(٤) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٣٦٤.

مقبولة ولكنّها لا توجب القول بالاحتياط فيما إذا فرض كونهما توصليين والمفروض أنّ كلام سيّدنا الأُستاذ فيما إذا كان المعلوم بالاجمال توصلياً فلا وجه لما ذهب إليه في مباحث الحجج من وجوب الاحتياط بتكرار العمل مرة مع الإتيان بذلك الشي ومرة بدونه ولو في التوصليين.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه إذا دار الأمر بين كون شي شرطاً أو جزءً وبين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالي بتقييد الواجب بأمر حاصل إلّا أنّه دائر بين وجود ذاك الشيء وعدمه وحيث إنّه لا جامع أصلاً بينهما والاحتياط ولو بالتكرار ممكن فالعقلاء يحكمون في مثله بوجوب الموافقة القطعية ولو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفة قطعية عملية ومع حكم العقلاء وعدم الردع عنه لا مجال للرجوع إلى البراءة ولو في التوصليات.

وبالجملة فما نحن فيه عندهم من قبيل المتباينين لا من قبيل الدوران بين المحذورين ولا مجال للاحتياط في الثاني دون الأوّل فان الاحتياط بتكرار العمل ممكن فيه والوجه في امكان الاحتياط في المتباينين كما أفاد المحقّق الاصفهاني‌ﷺ أنّ مورد دوران الأمر بين المحذورين يكون المطلوب في كل واقعة أحد الأمرين اللذين لا يتمكن من موافقة التكليف فيه والفعل في واقعة والترك في اُخرى ليس موافقة قطعية للتكليف لأنّه هناك بعدد الوقايع تكاليف متعددة فالفعل موافقة احتمالية لتكليف والترك موافقة احتمالية لتكليف آخر لاللتكليف في الواقعة الأُولى بخلاف ما نحن فيه فإنّه ليس المطلوب إلّا صلوة واحدة متخصصة إمّا بجزء وجودي أو بجزء عدمي ويتمكن من موافقة التكليف بذلك الخاص قطعياً باتيانه مرتين.(١)

فتحصّل: أنّ الأقوى هو وجوب الاحتياط في مفروض المسالة مطلقاً سواء كان طرفي المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعبديات وعليه فالحق مع المحقّق الخراساني ومن تبعه قدّس الله أرواح جميع العلماء والصالحين.

---

(١) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٣٠٣ ط قديم.

## خاتمة في شرائط الأُصول:

والكلام يقع تارة في الاحتياط وأُخرى في البراءة.

والاحتياط إمّا في التوصليات وإمّا في العباديات أمّا الاحتياط في التوصليات فلايعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في تحقق موضوعه كما أفاد الشيخ الأعظم‏ إحراز الواقع المشكوك فيه بالجمع بين المحتملات ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة إليه فإنّ قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شي لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدلّة رجحان الاحتياط غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط وهذا ممّا لا خلاف فيه ولا اشكال انتهى.(١)

فالاحتياط في غير العبادات من التوصليات لا يعتبر في حسنه إلّا أن يكون الاحتياط بنحو يوجب احراز الواقع وهو أن ياتي بجميع المحتملات حتى يتحقق أصل عنوان الاحتياط وهو حسن ما لم يؤد إلى الاختلال في النظام إذ مع اقتران اختلال النظام فهو وأن يصدق عليه عنوان الاحتياط ولكن مقرون بما يكون مبغوضاً للمولى وهو لزوم الاختلال فيسقط حسنه حينئذ عن الفعلية كما هو واضح وممّا ذكر يظهر ما في مصباح الأُصول حيث قال مع كونه مخلاً للنظام لا يصدق عنوان الاحتياط لكونه مبغوضاً للمولى.

وذلك لما عرفت من صدق الاحتياط عليه من جهة كونه موجباً لإدراك الواقع على ما هو عليه ولكن مقرون بما هو مبغوض يوجب سقوط الحسن عن الفعلية والأمر سهل هذا في التوصليات وكيف ما كان فلا يتوقف حسن الاحتياط فيما إذا لم يكن موجباً للاختلال على شي آخر فيحسن الاحتياط عن المجتهد أو المقلد في التوصليات ولو مع عدم الفحص عن الأدلة أو رأي المجتهد والجهل بالتفصيل كما لا يخفى.

وأمّا الاحتياط في العباديات فلا شك في حسنه ورجحانه فيما إذا لم يتمكن المكلف من

---

(١) فرائد الاصول / ص ٢٩٨.

تحصيل العلم التفصيلي أو لم يكن الواقع منجّزاً عليه كما في الشبهات البدوية الموضوعية أو الشبهات البدوية الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل.

وأمّا إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي بأن امكن له العلم به بالفحص عن الأدلة أو رأي المجتهد وكان الواقع منجّزا عليه على تقدير وجوده كما في الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه أقوال ثالثها التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار وعدمه.

والأقوى هو الأوّل إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه ودعوى عدم تحقق الاطاعة بدون قصد الوجه إلّا بعد الفحص عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل من الوجوب أو الندب ممنوعة لصدق الاطاعة عرفا باتيانه كذلك سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم.

والمفروض أنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه شرعا.

نعم لو شك في اعتبار نية الوجه وتمكن منها بالفحص عن الأدلة أو رأي المجتهد أمكن القول بوجوب الفحص عن الأدلة إن كان مجتهدا أو عن رأي مجتهده إن كان مقلدا لاحتمال دخالته في الاحتياط وادراك الواقع ولكن عرفت عدم الدليل على دخالة نيّة الوجه فيه شرعاً سواء استلزم الاحتياط للتكرار أو لم يستلزم ويكفي صدق الاطاعة عرفا ودعوى الاجماع على اعتبار نية الوجه غير ثابتة كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

وممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظم‌ﷺ حيث ذهب عند الشك في اعتبار نيّة الوجه شرعاً إلى اعتبار نية الوجه في صورة عدم استلزام الاحتياط للتكرار للاجماع وفي صورة استلزام الاحتياط للتكرار لعدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار التفصيلية وإليك عباراته قال...

فإن لم يكن مستلزماً للتكرار فالأقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل... نعم لو شك في اعتبارها (أي نيّة الوجه) ولم يقم دليل معتبر من الشرع أو العرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة

الجاهل حتى على المختار من اجراء البراءة في الشك في الشرطية لأنّ هذا الشرط ليس على حدّ سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيّز الأمر حتى إذا شك في تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكـونه مـرفوعاً عـن المكلف بل هو (أي قصد الوجه) على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة ومن المعلوم أنّ مع الشك في ذلك لابد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة... لكن الانـصاف أنّ الشك في تحـقق الاطاعة بدون نيّة الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها.... إلّا أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليدﷺ بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلّمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما ونقل السيّد الرضي اجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يـعلم أحكـامها وتقرير أخيه الأجلّ علم الهدىﷺ له على ذلك في مسالة الجاهل بالقصر بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العـظيمة دليـلاً في المسالة فضلاً عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا.

وإن كان مستلزماً للتكرار فقد يقوى في النظر ايضاً جـواز تـرك الطـريقين فـيه إلى الاحتياط بتكرار العباده بناء على عدم اعتبار نيّة الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاحتمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبيّاً عن سيرة المتشرعة بل من أتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة اثواب أحدها طاهر ساجداً على خمسة اشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه مأة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة يعدّ في الشرع

والعرف تكراراً لاعباً بأمر المولى.(١)

وفيه ما عرفت من صدق عنوان الاطاعة عرفا ولو مع عدم نيّة الوجه والشك في دخالته فيه شرعاً والإستدلال بالاجماع ضعيف والفرق بين صورة استلزام التكرار وعدمه لا وجه له لصدق الاطاعة في كلا الصورتين ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الأُستاذ في ايراده عليه بقوله أولا بأنّ الاجماع المنقول من أهل المعقول فلا يصح الاعتماد عليه ظاهراً في الحكم بوجوب قصد الوجه لوضوح مستندهم فيه فإنّهم اتفقوا ظاهراً على أنّه لا يجب في العبادات إلّا قصد القربة أو قصد الأمر إلّا أنّه ذهب بعضهم إلى وجوب قصد وجه العمل من الوجوب أو الاستحباب بدعوى أنّ العمل المستحب ليس امتثالاً لأمر الوجوبي والعمل الواجب ليس امتثالا لأمر الاستحبابي فلا يتحقق امتثال الأمر إلّا بقصد ما كان عليه الأمر من الوجوب أو الاستحباب.

وذهب بعض آخر إلى أنّه لما كان المأمور به واقعاً وحقيقة هي المصالح الكامنة في الأشياء الواقعة بحسب الظاهر في حيز الأوامر فلا محالة يجب قصد تلك في تحقق الاطاعة والامتثال حيث إنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلقه والمفروض أنّ متعلقه هي تلك المصالح وحيث لا يمكن قصدها بعناو ينها لعدم العلم بها فيجب قصد العنوان المشير إليها وهو وجه العمل من الوجوب والاستحباب غاية أو وصفاً.

وأنت خبير بأنّ مرجع كل ذلك إلى وجوب قصد الأمر والقربة إلّا أنّ وجه ذهابهم إلى وجوب قصد الوجه إنّما هو لدخله في ذلك بزعمهم فلا يكون اجماعهم حجة على من لا يذهب إلى دخل قصد الوجه في تحقق الاطاعة أصلاً فتدبّر.

وكيف كان فمثل هذا الاجماع ليس حجة مع ذكر مدركه في كلمات المجمعين.

ولقائل أن يقول إنّ اللازم هو اتصال الاجماع إلى زمان المعصوم فيكشف عن تقريره ولو كان مدركياً ثمّ أضاف الأُستاذ في الاشكال بقوله وثانياً بأنّ الاجماع المنقول من أهل المنقول

---

(١) فرائد الاصول / ج ٢، ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨، الطبعة الجديدة غير المحشي لجامعة المدرّسين بقم.

لا يخفى ما فيه فانّا بعد التفحص التام عن كلمات بعض المتقدمين وعن الكتب المعدة لذكر المنصوصات لم نجد منهم قولاً بذلك بل إنّما يظهر منهم وجوب أصل قصد القربة وهذا دليل قوي على عدم ورود الدليل شرعاً إلّا على وجوب هذا القصد فقط فيقوى في النـظر أنّ ذهاب بعض المتأخّرين إلى وجوبه ليس إلّا لزعمه دخله في تحقق قصد القـربة وعـليك بالرجوع إلى كلمات المتقدمين من الأصحاب تجد صدق ما ادّعيناه فإنّ مذهب الشيخ في النهاية بل ظاهر المبسوط وكذا المفيد في المقنعة والسيد المرتضى على ما حكي عنه وكذا غيرهم من متقدميهم أو المتاخرين عدم وجوبه حيث اقتصروا في النيّة على وجوب قصد الأمر من دون التعرض لقصد الوجه.

ومن ذلك تعرف ما في كلام أهل الكلام نسبة هذا القول إلى مذهب الإمامية ولا يبعد دعوى القطع بأنّ وجه هذه النسبة مع خلوّ كلمات أكثر الفقهاء عن ذكر قصد الوجه إنّما هو اتفاق الإمامية بل كل المسلمين ظاهراً على وجوب قصد القربة في العبادات فيتخيل أهل الكلام أنّ اللازم من هذا الاتفاق اتفاقهم على وجوب قصد الوجه أيـضاً لزعـمهم عـدم حصول قصد القربة إلّا به وعلى أي حال فهذا الإجماع ممّا لا أصل له مضافاً إلى أنّه إجماع منقول ومضافاً إلى احتمال أن يكون مدركه بعض ما أشرنا إليه.

وأمّا ما نسب إلى السيد الرضي والسيد المرتضى﵁ من دعوى أحدهما الاجماع على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها وتقرير الآخر له في ذلك فلا بأس بذكره لتعلم أنّه أجنبي عن المقام.

فنقول قال في المختلف في مسالة من أتمّ في السـفر ما هذا لفظه وأمّا السيد المرتضى فإنّه قال في الانتصار إذا تعمّد أعاد على كل حال وإن نسي أعاد في الوقت دون خارجه ولم يذكر حال الجاهل بل قال في المسائل الرسية حيث قال له السائل ما الوجه فيا يفتي به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلّى من المقصّرين صلاة يتم (و نقل صلوة المتمم) بعد خروج الوقت إذاكان جاهلاً بالحكم في ذلك مع علمنا بأنّ الجهل بأعداد الركعات لا يصح مع العلم

(و نقل معه العلم) بتفاصيل أحكامها ووجوهها إذ من البعيد أن يعلم التفصيل من جهل الجملة التي هي كالأصل (و نقل مع الجهل بالجملة التي هي كالاصل ولعله أصح) والاجماع على أنّ من صلى صلاة ولا يعلم أحكامها فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلوات يجب قضائه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمن صلّى صلاة لا يجزيه فأجابﷺ بأنّ الجهل وإن لم يعذر صاحبه بل هو مذموم جاز أن يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل انتهى كلامه.

وقال الشهيد في الذكرى في مسالة الجاهل بالقصر في السفر أنّ السيد الرضي سأل أخاه المرتضىﷺ فقال إنّ الإجماع واقع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية فأجاب المرتضى عنه بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور انتهى كلامه.

وأنت بعد التأمّل التام تعرف أنّ هذا الكلام غير مرتبط بالمقام فإنّ كلامنا هذا في الجاهل البسيط المحتاط في أعماله أنّه هل يبطل عمله من جهة وجوب قصد الوجه شرطاً في صحة العمل أولا ومورد الاجماع الذي ادعاه السيد الرضي وقرره أخوه على ذلك هو الجهل المركب وأنّ الجاهل الذي لا يعلم أحكامها وفرائضها كالعامد التارك لها وهذا هو الذي اشتهر في ألسن فقهاء المتأخّرين أنّ الجاهل كالعامد إلّا في موضعين إلى أن قال وقد تلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الإجماع في المقام إمّا غير موجود وإمّا غير مفيد وكذلك الشهرة فيجب المشي على مقتضى القواعد.

فنقول قد تقدم منّا في بحث الوضوء في الفقه أنّ الأقوى عدم وجوب قصد الوجه فلاإجمال إلّا عن القول بصحة عمل المحتاط فيما لايحتاج إلى التكرار ولو صادف الدليل على وجوب بعض ما احتاط فيه فتدبّر وأمّا فيما يحتاج اليه (أي إلى التكرار) فإن قلنا باعتبار قصد الوجه فلا يصح الاحتياط إلّا بعد الاجتهاد أو التقليد وإن قلنا بعدم اعتباره كما هو المختار يصح فلا فرق بعد التامل بين الصورتين وثالثاً بأنّ الفرق بين صورة الحاجة إلى التكرار وصورة

عدمها بما يرجع حاصله إلى وجهين أحدهما اعتبار أن يكون الباعث للعبد الأمر المحتمل فيما أمكن وثانيهما أنّ التكرار لعب بأمر المولى ضعيف لما في وجه الأوّل أولا من عدم اعتبار ذلك قطعا لصدق الامتثال عرفا بدون الجزم بالأمر حين العمل وثانياً أنّه لو تم لجرى فيما لا يحتاج إلى التكرار أيضاً بل مقتضاه عدم صحة الاحتياط حتى في الشبهات البدوية قبل الفحص واليأس عن الدليل ولما في الوجه الثاني أوّلاً من أنّ التكرار ربما يكون بداع عقلائي فلا يكون عبثاً ولعباً بل قد يكون تحصيل العلم التفصيلي عبثاً ولعباً كما لا يخفى على من راجع وجدانه فيما لو أمر المولى عبده أن يسلم على زيد فاشتبه بين اثنين فإنّ الاحتياط بتكرار التسليم عليهما لا يعدّ عبثا عقلاً بل تحصيل العلم بخصوص زيد من بينهما يعدّ كذلك خصوصاً في بعض الموارد ونظير ذلك كثير فالتكرار من حيث هو لا يعدّ لعبا بأمر المولى عقلاً ولا عرفاً وثانياً سلمنا كونه لعبا مطلقاً إلّا أنّه لا ينافي قصد الامتثال حيث إنّه إنّما كان في خصوصيات الامتثال وكيفياته وقد تقدم في الفقه أنّ خصوصيات الفردية لابدّ وأن يؤتى بها ببعض الدواعي الراجعة إلى الشهوات النفسانية فإنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى متعلقه الذي هو نفس الطبيعة من حيث هي فخصوصيات الفردية وكيفيات الامتثال خارجة عن تحت دائرة الطلب وترجيح بعضها على الآخر ليس إلّا بداعي شهوة النفس وأميالها وإذا لافرق بين أن يكون هذا الداعي من الدواعي العقلائية أو من غيرها.[1]

فيتحصّل أنّ الاحتياط مطلقاً لا يتوقف على الفحص والعلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب ومع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العبادات كالتوصليات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه كما لا يخفى.

## وأمّا البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين:

### المقام الأوّل: في البراءة العقلية

---

(١) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٤٨٩ ـ ٤٩٥.

ولا يخفى عليك أنّه لا يجوز إجراؤها إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف إذ لا مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان إلّا بعد ثبوت موضوعها وهو عدم البيان ولا يثبت الموضوع المذكور إلّا بالفحص واليأس وعليه فلو كان التكليف مبيناً من ناحية المولى ولم يتفحص عنه العبد صح العقاب على مخالفته لوجود البيان المتعارف بحيث لو تفحص عنه لظفر به ولا يلزم في البيان أزيد من ذلك كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية ما لم يرخّص الشارع وأمّا إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعي يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلي لأنّ حكمه بالاحتياط قبل الفحص من باب الاقتضاء.

قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد في محكي كلامه لابدّ في استقلال العقل بالبراءة من الفحص والياس عن البيان ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية نعم لو دلّ دليل شرعي على عدم اعتبار الفحص في الشبهات الموضوعية يحكم به فيها بالخصوص فيرفع اليد عما اقتضاه الأصل العقلي فيها.(١)

فتحصّل: أنّ الفحص والتعلم من شرائط البراءة العقلية أو محقّقاتها فلا تجري البراءة العقلية بدونهما.

## المقام الثاني: في البراءة الشرعية

وهي إمّا في الشبهة الموضوعية التحريمية وإمّا في الشبهة الموضوعية الوجوبية وإما في الشبهة الحكمية.

أمّا الشبهة الموضوعية التحريمية فلا دليل على اعتبار الفحص في جريان البراءة فيها لاطلاق بعض أدلّة البراءة الشرعية من حيث الفحص وعدمه كقوله كل شي منه حرام

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد /ج ٢، ص ٥٠١.

وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.[١]

وكقوله عليه السلام في خبر عبدالله بن سليمان عن ابي عبدالله عليه السلام في الجبن كل شي لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة.[٢]

هذا مضافاً إلى اختصاصه بالشبهة الموضوعية فإنّ البينة تكون في الموضوعات لا في الأحكام وكقوله عليه السلام في صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك[٣] دلالتها على عدم لزوم الفحص واضحة ولكن يمكن أن يقال: إنّ النظر هو الفحص مع الدقة فالمنفي هو في هذه الرواية هو فحص خاص لا مطلق الفحص وإن كان مع سهولة والجواب عنه بأنّ يقال لا منافاة بين هذه الصحيحة والأخبار المتقدمة فإنّ المنفي في هذه وإن كان هو الفحص الخاص ولا يشمل مطلق الفحص وإن كان مع سهولة ولكن يكفي نفي الفحص المطلق في الأخبار المتقدمة إذ المجموع من المثبتات.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ اطلاق سائر الأخبار منصرف عن الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيها بسهولة ومع الانصراف لا مجال للبراءة قبل الفحص الذي لا يحتاج إلى مؤنة نعم يجري البراءة من دون فحص إذا كان الفحص محتاجاً إلى دقة واعمال نظر.

وامّا الشبهة الموضوعية الوجوبية فالأمر فيها أوضح لعدم دليل خاص فيها يدلّ بالاطلاق على عدم الحاجة إلى الفحص فالشك الذي أُخذ موضوعا فيها منصرف عن الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة بل يصدق العلم المأخوذ في الغاية على ما لو تفحص لظفر به فإذا شك في كونه مديوناً وعدمه وأمكن الرجوع بسهولة إلى دفتر المحاسبات وجب عليه الرجوع إلى الدفتر المذكور ويؤيده بعض الروايات الخاصة وإن كانت ضعيفة كرواية زيد الصائغ.... «قلت وإن كنت لا أعلم ما فيها (أي في الدراهم المركبة

---

(١) الفقيه / الباب ٣٩ باب الصيد والذباحة / ح ١٣.

(٢) الوسائل / الباب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة، ح ٢.

(٣) جامع الاحاديث / ج ٢، ص ١٣٦.

من الفضة ومس ورصاص) من الفضة الخالصة إلّا أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتى تخلص ويحترق الخبيث ثمّ يزكّى ما خلص من الفضة لسنة واحدة.[١]

فتحصّل: أنّ الأقوى هو ما ذهب اليه المحقّق النائيني‌ﷺ في محكي كلامه من عدم جواز اجراء الأصل مطلقاً إذا كان الواقع ينكشف بأدنىٰ فحص وليس الشك مستقراً.

ولا يرد عليه ما أورده سيّدنا الاستاذ محقق الداماد‌ﷺ من أنّ بعض الأخبار كالصريح في خلافه مثل ما ورد في الوسائل في كتاب الأطعمة من انّه أمر الامام‌ﷺ غلامه بشراء الجبن من السوق فأكله فسئل عن الجبن المشكوك فأجاب بأنّي اشتريت الأنّ وأكلت كما رأيت.[٢]

لأنّ مورد الرواية من موارد قيام الأمارة على عدم كون الجبن من الميتة إذ سوق المسلمين من الأمارت ولا ارتباط لها بالمقام الذي لا أمارة فيه على ذلك ولو سلّمنا عدم اختصاصها بمورد قيام الأمارة فلا يصلح للاستدلال لاختصاصها بالشبهة التحريمية والكلام في الشبهة الموضوعية الوجوبية وأيضاً لا مجال للاستدلال بصحيحة زرارة المتقدمة لعدم وجوب مطلق الفحص لأنّها تنفي الفحص الخاص وهو النظر المحتاج إلى دقة هذا مضافاً إلى اختصاصها بالشبهة التحريمية الموضوعية والكلام في الشبهة الوجوبية الموضوعية وتعميم كبرى الاستصحاب لا يلازم تعميم السوال عن الفحص والجواب عدم لزومه لغير الشبهة التحريمية الموضوعية.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الامام المجاهد‌ﷺ حيث قال فلو قال المولى أكرم ضيفي وشك العبد في أنّ زيداً ضيفه أولا فلا يجوز له المساهلة بترك الفحص مع امكانه خصوصاً إذا كان رفع الشبهة سهلاً والمشتبه مُهّماً.[٣]

فالحاصل هو عدم جواز اجراء الأصل في الشبهة الوجوبية الموضوعية كالشبهة

---

(١) الكافي / ج ٣، ص ٥١٧.

(٢) الكافي / ج ٦، ص ٣٣٩.

(٣) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٤٢٢.

التحريمية الموضوعية مع امكان تحصيل العلم فيها بسهولة بحيث لو فحص بأدنى الفحص ارتفع الشك فاللازم في جواز جريان البراءة هو أن يكون الشك مستقراً وقد مضى تفصيل ذلك في التنبيه الثامن من البراءة فراجع.

وأمّا الشبهات الحكمية فقد استدل لاعتبار الفحص في الرجوع إلى البراءة بأمور: الأوّل دعوى الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة قال شيخنا الأعظم‏ إنّ في الاجماع القطعي كفاية.

أورد عليه في الكفاية بأنّه لا يخفى أنّ الاجماع هيهنا غير حاصل ونقله لوهنه بلاطائل فإنّ تحصيله في مثل هذه المسالة ممّا للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل.

وفيه أنّ الاجماع ربّما يكون غير متوقف على الأدلة الموجودة في المقام بحيث لو لا الأدلة كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص في هذه الصورة يكون الاجماع حجة قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‏ والظاهر أنّه لا مجال لهذه المناقشة للقطع بأنّه لو لم يكن في البين شي من تلك الأدلة العقلية والنقلية أيضاً لم يكن بناء الأصحاب على العمل بالبراءة قبل الفحص واليأس عن الدليل فهذا الاجماع العملي منهم حجة ودليل على عدم فهمهم من أدلّة البراءة الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض أنّ لها اطلاق فتأمّل انتهى.(١)

هذا مضافاً إلى أنّ الاستناد إلى الأدلة لا يضر إذا اتصّل الاجماع في كلمات القدماء إلى اجماع أصحاب الائمة‏ فإنّه كاشف حينئذ عن تقرير الإمام على ما مر في بحث الاجماع مفصلاً وذهب اليه بعض الأكابر.

الثاني حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أنّ مجراه الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف.

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد‏ / ج ٢، ص ٥٠٢.

أورد عليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ بأنّ مقتضي هذا الدليل جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص بعدما لو ظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام وعدم جواز الرجوع إليها بعد الفحص بعد أيضاً ما لم يظفر بهذا المقدار وذلك لأنّ المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالي فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالي منه وإذا ظفر عليه يصح له ذلك ولو قبل الفحص والظاهر عدم التزامهم بذلك في شي من الموردين والحاصل أنّ هذا الدليل أخص من المدعى من جهة وأعم منه من جهة أُخرى فإنّ المبحوث عنه في المقام أنّه هل يجب الفحص في الشبهات بمقدار الممكن أو لا يجب بل يصح الرجوع إلى البراءة بمجرد حصول الشك وهذا الدليل إنّما يوجب عدم جواز الرجوع إلى البراءة مادام العلم باقيا سواء فحص عن الدليل أو لم يفحص كما يوجب جواز الرجوع اليها لو انحل ولو لم يفحص.(١)

هذا مضافاً إلى ما في الكفاية من أنّ محل الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إمّا لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء إلّا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات إليها.(٢)

ودعوى: أنّ المعلوم بالاجمال ذو علامة وتميز فالعلم الإجمالي المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لأنّ الواقع قد تنجز حينئذ بما له من العلامة والتميّز فكيف يعقل ما أفاده السيد الأُستاذ من انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال فإنّه إذا علم اجمالاً بدين مردّد بين الأقل والأكثر مع العلم بكونه مضبوطاً في الدفتر فهل يتوهم أحد جواز الرجوع إلى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في الدفتر؟ والمقام كذلك فإنّ التكاليف المعلومة بالاجمال مضبوطة في الكتب المعتبرة عند الشيعة وعليه فالظفر بالمقدار المعلوم قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الإجمالي ليصح

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٥٦.

الرجوع إلى البراءة قبل الفحص نعم إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز وكان مردداً بين الأقل والأكثر جاز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال لكن المقام ليس من هذا القبيل وعليه فلا يصح ما أفاده السيد الأُستاذ من أنّه إذا ظفر بمقدار المعلوم بالإجمال قبل الفحص جاز له الرجوع إلى البراءة لانحلال المعلوم بالإجمال لما عرفت من عدم الانحلال ومعه لا يجوز الرجوع إلى البراءة كما لا يخفى.

مندفعة: بما أفاده في مصباح الأُصول من أنّه لا نسلم عدم الانحلال حتى فيما إذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز ولم يكن مردّداً بين الأقل والأكثر إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة إناء بعينه يحتمل أن يكون هو إناء زيد المعلوم كونه نجسا ومعه لا يبق علم بوجود نجاسة في غيره من الأواني إذ العلم لا يجتمع مع احتمال الخلاف بالضرورة فينحل العلم الإجمالي بالوجدان وليس لنا علمان اجماليان علم بوجود نجس مردّد بين الأقل والأكثر وعلم بنجاسة إناء زيد حتى يقال بعد العلم بنجاسة إناء بخصوصه إنّ العلم الأوّل قد انحل دون العلم الثاني بل مرجع العلم بوجود نجاسة مردّدة بين الأقل والأكثر والعلم بنجاسة إناء زيد إلى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين فإذا علمنا تفصيلاً بنجاسة إناء معين من الأواني ينحلّ العلم الإجمالي لا محالة.

هذا مضافاً إلى أنّه على تقدير تسليم عدم الانحلال وبقاء العلم الإجمالي على حاله لا يكون هذا العلم منجزاً بالنسبة إلى الزائد على القدر المتيقن لما ذكرناه مرارا من أنّ التنجيز دائر مدار تعارض الأُصول في أطراف العلم الاجمالي وتساقطها وحيث إنّه لا معنى لجريان الأصل في الطرف المعلوم كونه نجسا في مفروض المثال فيجري الأصل في غيره بلامعارض فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً إلى أن قال فالمتحصل أنّ المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لابدّ من أن يكون شيئا آخر غير العلم الإجمالي.(١)

الثالث كما في الفرائد أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل

---

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٤٩٠ ـ ٤٩٣.

بالمكلّف به العالم به اجمالاً ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر الأترىٰ أنّهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنّه شك في المكلف به.(١)

لا يقال نعم لو لم تكن أدلّة البراءة الشرعية وأمّا معها فالمؤمّن موجود.

لأنّا نقول: أوّلا أدلّة البراءة منصرفة إلى ما بعد الفحص بسبب حكم العقل بوجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله.

وثانياً أنّ أدلّة البراءة معارضة مع أدلّة الاحتياط والجمع بينهما إمّا بحمل أدلّة الاحتياط على صورة التمكن من ازالة الشبهة بمثل الفحص وأدلّة البراءة على صورة عدم التمكن المذكور أو القول بالتعارض والتساقط والرجوع إلى البراءة العقلية التي لا موضوع لها بدون الفحص أو إلى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

الرابع الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلّم مقدمة للعمل وهي العمدة وأمّا من الآيات فقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ﴾(٢).

وتقريب ذلك أنّ الآية الكريمة أوجبت الفحص والسؤال عن اهل الذكر عند عدم العلم ولم يجوز عدم الفحص مع أنّه لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلا يكون الفحص والسؤال لازما وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَنَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ﴾(٣).

بدعوى أنّ الآية الكريمة لا تجوز عدم الفحص والتعلم بل أوجبت السفر والنفر لتعلمها ولو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر والنفر للتعلم.

وأمّا من الروايات فوثقة مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمّدعليه السلام وقد سئل عن

---

(١) الفرائد / ص ٣٠١ الطبعة القديمة.

(٢) سورة النحل / الآية ٤٣.

(٣) سورة التوبة / الآية ١٢٢.

قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ فقال إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي كنت عالما؟ فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلاً قال أفلا تعلّمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة.(١)

بتقريب أنّها تدلّ على عدم كون الجاهل بالحكم معذوراً إذا كان قادرا على التعلم واتفقت المخالفة مع أنّه لو كان حديث الرفع جارياً فيه فلا مجال للعتاب والمؤاخذة على ترك التعلم والتفحص.

وصحيحة أبي جعفر الأحول مؤمن الطاق عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا إمامهم ويسعهم ان ياخذوا بما يقول وإن كان تقية(٢) بدعوى صراحتها على أنّ الناس ليسوا في سعة بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسالوا ويتفقهوا مع أنّه لو كان حديث الرفع جاريا فيه قبل الفحص والتعلم كانوا في سعة كما لا يخفى.

وصحيحة الفضلاء زرارة ومحمّد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي قالوا قال أبو عبدالله عليه السلام لحمران بن أعين في شي سأله إنّما يهلك الناس لانهم لا يسألون(٣) والهلاكة لا تكون إلّا فيما إذا كان الأحكام الواقعية منجزة ولا تكون كذلك إلّا في صورة عدم شمول حديث الرفع لصورة الشك قبل الفحص.

وصحيحة إبن أبي عمير عن محمّد بن مسكين وغيره عن أبي عبدالله قال قيل له إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه ألّا سالوا؟ ألّا يمّموه إنّ شفاء العي السؤال.(٤)

ومن المعلوم أنّ الفحص لو لم يكن واجبا فلا وجه للعتاب والمؤاخذة إلى غير ذلك من الأخبار قال في تسديد الأصول بعد نقل هذه الأخبار وغيرها إنّ دلالتها على وجوب

(١) تفسير البرهان / ج ١، ص ٥٦٠.
(٢) اصول الكافي / ج ١، باب سؤال العلم وتذاكره ص ٤٠، ح ٤.
(٣) اصول الكافي / ج ١، باب سؤال العلم وتذاكره، ح ٢.
(٤) الوسائل / الباب ٥ من ابواب التيمم، ح ١ و ٢.

التعلم وتحصيل العلم بالأحكام واضحة لا سيا إذا انضم اليها ما يدلّ على أنّ العلم مقدمة للعمل ويهتف به فراجع.

وبالجملة فلاحظة كل واحد من هذه الآيات والأُخبار فضلاً عن جميعها توجب القطع بعدم جواز الرجوع إلى اطلاق مثل حديث الرفع قبل الفحص بل إنّما الوظيفة هو الفحص والسؤال وتعلم التكاليف وإذا قصّر عنها يؤاخذ ويقال له يوم القيامة أفلا تعلّمت حتى تعمل؟ وهذه الأدلة اللفظية من الآيات والروايات هي عمدة الوجه لتقييد اطلاق أدلّة البراءة الشرعية.(١)

وقال في الكفاية بعد المناقشة في سائر الوجوه فالأولى الإستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلّمت فيقيد بها أخبار البراءة لقوة ظهورها في أنّ المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالا فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم اجمالا فافهم ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة.(٢)

بل الأمر كذلك في سائر الأُصول الجارية في الشبهات الحكمية كقاعدة الطهارة والاستصحاب إذ لا مجال لها بدون التفحص والتعلم بعين الملاك الذي عرفت في البراءة في الشبهات الحكمية.

قال السيد المحقّق الخوئيّ ﷺ وبما ذكرناه ظهر اختصاص أدلّة الاستصحاب أيضاً لما بعد الفحص وظهر أيضاً عدم جواز الرجوع إلى سائر الأُصول العقلية قبل الفحص كالتخيير العقلي ونحوه وملخّص الكلام في المقام أنّ الأُصول العقلية في نفسها قاصرة عن الشمول لما قبل الفحص لأنّ موضوعها عدم البيان وهو لا يحرز إلّا بالفحص فلا مقتضى لها قبله وأمّا

(١) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٨.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

الأُصول النقلية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها إلّا أنّها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينة العقلية المتصلة والنقلية المنفصلة(١) هذا فيما إذا قلنا باطلاق أدلّة الأُصول من البراءة النقلية وغيرها فيمكن تقييدها بما دلّ على وجوب التفقه والتعلم بالنسبة إلى الشبهات الحكمية فيجب الفحص والتعلم قبل الأخذ بالبراءة وأمّا بناء على عدم اطلاق أدلّة الأُصول وقلنا بأنّ المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع الأُصول هو عدم الحجة القاطعة للعذر فحال الأدلة النقلية كحال البراءة العقلية من حيث إنّ وجود الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحّص عنها لظفر بها كاف في تنجيز الواقع فمع احتماله قبل الفحص يشك في تحقق موضوع الأُصول بل الشك منصرف عن مثله ومعه لا يصح الأخذ بها ولا إطلاق لها حتى يحتاج إلى تقييد اطلاقها بالأدلة الدالة على وجوب التفقه فتدبّر جيّداً.

### استحقاق العقاب عند ترك الفحص وحصول المخالفة:

قال صاحب الكفاية‌ﷺ أمّا التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدّيًا إلى المخالفة فإنّ المخالفة حينئذ وإن كانت مغفولة حين المخالفة وبلا اختيار إلّا أنّها منتهية إلى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة بل مجرد ترك التعلم والتفحص كاف في صحة المؤاخذة والعقوبة وإن لم يكن مؤدّيا إلى المخالفة مع احتمال إدّائه إلى المخالفة لأجل التجرّي وعدم المبالات بها نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط والموقت ولو أدّى تركها قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤد إليها حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً لا قبلها وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ولذا التجأ المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك‌ﷺ إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدّى اليه من المخالفة فلا اشكال ح في المشروط والموقت إلى أن قال في الكفاية ولا يخفى أنّه لا يكاد ينحل هذا

---

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٤٩٤.

الاشكال إلّا بذلك (أي الوجوب النفسي التهيئي) أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقاً معلقاً لكنّه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم والفحص فيكون الايجاب حاليا وإن كان الواجب استقبالياً قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.

وأمّا لو قيل بعدم الايجاب إلّا بعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبة لو قيل بها على تركه لاعلى ما أدّى إليه من المخالفة ولا بأس به كما لا يخفى ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا لنفسه حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدمياً بل للتهيأ لايجابه فافهم.[1]

ويظهر من أخير عبارته وهو قوله لا بأس به أنّ وجوب الفحص والتعلم في المشروط والموقت وجوب نفسي فالاشكال حينئذ مرتفع على مختاره وكيف كان فقد أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد﵀ بأنّ الواجب المعلّق خلاف الظاهر من الأدلة وفتاوى المشهور كما أنّ كون وجوب التعلم مقدميا في غير الموقت والمشروط ونفسيا فيهما مخالف لظاهر أدلّة وجوب تحصيل العلم ويلزم التفكيك في وجوب تحصيل العلم والتفقه هذا مضافا إلى أنّه لو كان الواجب توصليا ولم يحصل العلم به ثمّ اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق لزم استحقاقه للعقوبة مع اتيانه للواجب حيث ترك التعلم الذي هو واجب نفسي وهو كما ترى.

ثمّ قال سيّدنا الأستاذ والأولى هو أن يجاب عن الاشكال بوجهين:

**الأوّل:** أن يقال إنّ الواجب المشروط يكون متعلقاً للارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان وملاحظة الإنسان مطلوبات نفسه فإذا علم المكلف

---

(١) الكفاية /ج ٢، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

بحصول الشرط في المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلاً.

الثاني: أن يقال إنّ أدلّة وجوب تحصيل العلم كأدلة وجوب الاحتياط فكما أنّ وجوب الاحتياط طريقي فكذلك وجوب تحصيل العلم وكما أنّه لو عصى الأوّل يعاقب على ترك الواقع لتنجزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.(١)

وفي كلا الوجهين نظر لامكان أن يقول قائل في الوجه الأوّل إنّ تعلق الارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أنّ الارادة فعلية والمراد استقبالي وعليه فلا فرق بين هذا وبين الواجب المعلق فإنّ الوجوب في كليهما فعلي والواجب استقبالي ان قلت إنّ فعلية الوجوب مع كون الوجوب مشروطاً أو موقتاً يخالف الظاهر من القضية قلت فعلية الارادة مع تعليق الوجوب الحاكي عن الارادة يخالف الظاهر من القضية أيضاً وعليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

ولا مكان أن يقول قائل في الوجه الثاني إنّه مع عدم تنجز التكليف في الواقع كما في المشروط والموقت بناء على عدم الفعلية والتنجيز قبل الشرط أو الوقت لا يرفع الاشكال إذ لا مجال حينئذ للمواخذة مع عدم تكليف فعلي في الواقع ولا يقاس المقام بوجوب الاحتياط وطريقيته لأنّ احتمال التكليف الفعلي موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت أو الشرط ومما ذكر ينقدح عدم تمامية ما يقال من أنّ أحكام الشرع كلها منجزة للجاهل الملتفت الذي يقدر على رفع جهله بالفحص بمعنى أنّه بمنزلة العالم ولا يعدّ جهله بها عذراً له في شيء من الموارد بل بمجرد الاحتمال يتمّ البيان ولا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتقوم عليه الحجة البالغة المدلول عليها بقوله «أفلا تعلمت حتى تعمل» وهذا لا فرق فيه بين أنواع التكاليف التي يكون المكلف في معرض الابتلاء بها مطلقة كانت أم مشروطة.(٢)

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٠٥.

(٢) تسديد الأُصول / ج ٢، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

وذلك لما عرفت من عدم تكليف فعلي منجّز في الواقع في المشروطات به والموقتات هذا بخلاف موارد احتمال التكاليف المطلقة لأنّ احتمال وجود تكليف منجّز فيها يوجب وجوب الفحص فلا تغفل.

نعم يمكن أن يقال بحكم العقل وبناء العقلاء على صحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت إذا التفت المكلف وتمكن منها في الجملة ولو بالتعلّم والتفحص وذلك لقبح تفويت الملاك و وجوب تحفظه.

قال في مصباح الاصول وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت لكونه غافلاً ولو كانت غفلته مستندة إلى ترك التعلم أو لكونه غير قادر ولو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلّم قبل الوقت مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللاتيان بالواجب والاشكال المذكور مختص بهذه الصورة والذي ينبغي أن يقال حينئذ في هذه الصورة إنّه إن كانت القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب معتبرة عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور وغير دخيلة في الملاك كما إذا القى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض فإنّه اثناء الهبوط إلى الارض وإن لم يكن مكلفا بحفظ نفسه لعدم قدرته عليه إلّا أنّ قدرته ليست دخيلة في الملاك ومبغوضية الفعل للمولىٰ باقية بحالها ففي مثل ذلك لا ينبغي الشك في وجوب التعلم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم في ظرفه وإن لم يكن التكليف فعليا في الوقت لما تقدم سابقا من أنّ العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي.

وإن كانت القدرة معتبرة شرعا ودخيلة في الملاك فلا يجب التعلم قبل الوقت حينئذ بلافرق بين القول بوجوبه طريقيا والقول بوجوبه نفسيا أمّا على القول بالوجوب الطريقي فالأمر واضح إذ لا يترتب على ترك التعلم فوات واجب فعلي ولا ملاك ملزم وأمّا على القول بالوجوب النفسي فلأنّ الواجب إنّما هو تعلّم الأحكام المتوجهة إلى شخص المكلف والمفروض أنّه لم يتوجه إليه تكليف ولو لعجزه ولا يجب على المكلف تعلّم الأحكام المتوجهة إلى غيره وهو القادر ولذا لا يجب على الرجل تعلّم أحكام الحيض.

وظهر بما ذكرناه أنّه لا ثمرة عملية بيننا وبين المحقّق الاردبيلي إذ قد عرفت عدم وجوب التعلم في هذا الفرض على كلا القولين فلا يجدي الالتزام بالوجوب النفسي في دفع الاشكال المذكور بل الحق هو الالتزام بالاشكال وعدم وجوب التعلم ولا يلزم منه محذور[١] ولقائل أن يقول حيث إنّ القدرة ليست بشرعية فانحصر الأمر في القول بوجوب التحفظ على الملاك الملزم وهو صحيح لحكم العقل وبناء العقلاء عليه ولكنه مختص بما إذا احرز تمامية الملاك فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ التفحص والتعلم واجب ولو في الموقتات والمشروطات لقبح تفويت الملاك التام و وجوب حفظه عند العقل والعقلاء ولو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسي.

بقي هنا شي وهو أنّه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل اليه بعد الفحص بل ربما يؤدي فحصه إلى خلافه فهل يستحق العقاب على مخالفة الواقع لو لم يتفحص أو لا وجهان.

أحدهما: أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو الواصل فمع عدم امكان الوصول يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومقتضاه هو عدم استحقاق العقوبة وعدم التفات المكلف إلى ذلك لا يرفع المؤمن العقلي نعم يستحق العقوبة على التجري لا على مخالفة الواقع بناء على استحقاق العقوبة من جهة التجري.

وثانيهما: ما ذكره في مصباح الأُصول من أنّ التحقيق هو التفصيل بأنّ يقال إن بنينا على وجوب الفحص لآية السؤال والأخبار الدالة على وجوب التعلم وتحصيل العلم بالاحكام فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم والفحص وتحصيل العلم على الفرض فلا يكون المقام مشمولاً للآية الشريفة والأخبار الدالة على وجوب التعلم.

وإن بنينا على وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو لأجل أدلّة التوقف والاحتياط

---

(١) مصباح الأُصول / ج ٢، ص ٥٠٠.

بناء على كون الوجوب المولوي الطريقي لا الارشادي المحض على ما استظهرنا منها فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لكونه منجّزا بالعلم الإجمالي أو بوجوب التوقف والاحتياط.[١]

ولقائل أن يقول إنّ محل الكلام في وجوب الفحص لا يختص بموارد العلم الإجمالي بل يعمّ موارد احتمال التكليف بلاعلم كما لا يخفى هذا مضافا إلى أنّ أدلّة التوقف والاحتياط معارضة مع أدلّة البراءة والجمع بينهما يقضي بحمل أدلّة الاحتياط على صورة التمكن من ازالة الشبهة بمثل الفحص والمفروض في المقام أنّه لا يتمكن من ذلك فلامجال للتمسك بأدلة التوقف والاحتياط فتدبّر جيّدا.

هذا كله بالنسبة إلى استحقاق العقوبة على المخالفة للجاهل العامل قبل الفحص فيما إذا كان ترك التعلم مؤديا إلى المخالفة وأمّا حكم نفس عمله من الصحة والبطلان فهو كما يلي: إن شاء الله تعالى.

## حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص وتعلم:

إذا عمل الجاهل بلافحص وتعلّم فيحكم ببطلان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع والمراد من الحكم بالبطلان ظاهراً هو عدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال المخالفة مع الواقع ولا مؤمّن في الاكتفاء به لأنّ المفروض أنّه لم يتفحص ولم يتعلّم.

ولا فرق في ذلك بين المعاملات والعبادات بناء على فرض تمشّي قصد القربة من الجاهل في العبادات هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع.

وامّا إذا انكشف الواقع بالعلم أو الحجة ففيه صور:

الصورة الأُولى: أن تنكشف مخالفة المأتي به مع الواقع كما إذا علم بذلك وجداناً أو علم

---

(١) مصباح الأصول /ج ٢، ص ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

بذلك بسبب فتوى مجتهده الذي كان يجب تقليده حين العمل ومجتهده الذي يجب الرجوع إليه فعلاً أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذي كان يجب الرجوع إليه حين العمل وأفتى بمخالفة عمله مع الواقع فلا اشكال في هذه الصورة كما صرح به في الكفاية بوجوب الاعادة أو القضاء لعدم الإتيان بالمأمور به ولا دليل على جواز الاكتفاء بالمأتي به عن الواقع.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقة المأتي به للواقع بسبب فتوى مجتهده في زمان العمل ومجتهده الذي يجب الرجوع إليه فعلاً أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذي كان يجب الرجوع إليه حين العمل وأفتى بموافقة عمله مع المأمور به ولا اشكال في الحكم بصحة العمل في هذه الصورة لمطابقة عمله للواقع بحسب الحجة الفعلية بعد العمل وحينه فيجوز أن يكتفي به ولا فرق في ذلك بين المعاملات والتعبديات بناء على كفاية أن يكون الداعي إلى العمل هو الله تعالى لأنّه المعيار في الامتثال ولو بني على الاقتصار بخصوص ما اتى به لأنّ العمل حسن كما هو المفروض والفاعل أتى به بنية القربة فاجتمع الحسن الفعلي مع الحسن الفاعلي فتحققت العبادة لأنّهما هما المقومان لصحة العبادة.

ودعوى أنّ قصد القربة ليس على كل تقدير وهو ينافي مع لزوم القربة المطلقة مندفعة بأنّ اللازم هو الاتيان بالعمل مع القربة وهو موجود في المقام ولا موجب لوجود القصد للقربة على ساير التقديرات فمن صلى مع الطهارة بماء حارّ قربة إلى الله كفى وإن لم يتوضأ بماء بارد لو لم يكن ماء حار لأنّ مع اتيانه بالوضوء في الصورة المذكورة اجتمع الحسن الفعلي مع الحسن الفاعلي ومعهما تحققت العبادة لوجود مقوماتها.

الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل ومخالفته لفتوى من يجب الرجوع اليه فعلاً ففي هذه الصورة فصّل في مصباح الأُصول بين الأدلة الخاصة كحديث لا تعاد في خصوص الصلاة والحكم بالصحة في الصلاة وبين الأدلة العامة والحكم بالبطلان مطلقا حيث قال إنّ المقتضي للصحة إمّا أن يكون الأدلّة الخاصة على عدم وجوب الاعادة في خصوص الصلاة كحديث لا تعاد بناء على عدم

اختصاصه بالناسي وشموله للجاهل أيضاً كما هو الصحيح ولذا نحكم بصحة عمل الجاهل القاصر خلافاً للمحقق النائيني ﷺ فإنّه أصرّ على اختصاصه بالناسي وهو لا يشمل الجاهل المقصّر لعدم اتيانه بوظيفته العبودية من التعلّم والتفحص وبالجملة الجاهل المقصّر بمنزلة العامد فلا يشمله حديث لا تعاد وأمثاله وإما أن يكون المقتضي للصحة الأدلة العامة التي أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء بلافرق بين الصلاة وغيرها وعمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعادة والقضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية ولو انكشف خلافها ولا يكون المقام داخلاً في معقد الاجماع يقينا لأنّ الإجماع على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء إنّما هو فيما إذا كان العامل عمله مستنداً إلى الأمر الظاهري وأمّا إذا لم يستند اليه كما في المقام فلا إجماع على صحته.(١)

ويمكن أن يقال: يكفي في الاجزاء مطابقة المأتي به مع الحجة والمفروض أنّها متحققة إذ فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل حجة له ولا دخالة للاستناد في حجيتها كما لادخالة له في سائر الأمارات كالخبر ومعنى حجيتها أنّ العمل بما يطابقها يوجب العذر وسقوط الأمر الواقعي عن التنجيز والمفروض أنّه عمل بما يطابقها فمع العمل والإتيان بالموافق كان معذوراً وسقط الأمر الواقعي ومع سقوط الأمر الواقعي لا مجال لوجوب الاعادة أو القضاء إذ لا أمر حتى يجب الاعادة ودعوى أنّ معنى الحجية هي التي استند اليها في العمل لا التي عمل بها موافقا لها من دون استناد مندفعة بأنّ مقتضى أدلّة حجية الأمارات هو جعلها منجزة في صورة الاصابة ومعذرة في صورة المخالفة ومعنى المعذرة هو رفع اليد عن عقوبة الواقع ومقتضى اطلاق أدلّة اعتبار الأمارت هو عدم مدخلية الاستناد في كون رأى المجتهد من الأمارات كما لا يخفى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: هذا صحيح إن قلنا بالاجزاء مطلقاً وأمّا إذا لم نقل بذلك وإنّما قلنا به في صورة اختلاف الفتوى باعتبار السيرة والاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورة الاستناد

---

(١) مصباح الاصول /ج ٢، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

فليتأمّل.

وبقية الكلام مذكورة في مبحث الاجتهاد والتقليد فراجع.

**الصورة الرابعة**: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلي ومخالفته له بفتوى المجتهد الأوّل قال السيد المحقّق الخوئي‌ﷺ والحكم في هذه الصورة الصحة إذ الحجة الفعلية قامت على صحة العمل وعدم وجوب القضاء فجاز الاستناد إليها في ترك القضاء[1] ولا يخفى عليك أنّ هذا على تقدير لزوم الاستناد وعدم كفاية المطابقة وإلّا فمع عدم لزوم الاستناد وكفاية المطابقة في الحجية فإن قلنا ببقاء حجية فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل وكان أعلم يجب عليه الاعادة والقضاء وإن كان من يجب الرجوع إليه فعلاً أعلم لا يجب عليه الاعادة أو القضاء وإن كانا متساويين فهو مخيّر بين من كان يجب الرجوع إليه حين العمل فيعيد لعدم المطابقة وبين من كان يجب الرجوع إليه فعلاً فلا يعيد للمطابقة لأنّ قولها حجة له بنحو الحجة التخييرية فتدبّر.



## الإجهار في موضع الإخفات وبالعكس:

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى القاعدة فيهما لو أتى به قبل الفحص والتعلم هو ما مرّ من عدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال ظاهراً بحكم العقل لاحتمال المخالفة وعدم وجود المؤمّن هذا فيما إذا لم ينكشف الواقع وإلّا ياتي فيه أيضاً الصور الاربعة المذكورة نعم وردت هنا النصوص الصحيحة الخاصّة على صحة الصلاة في الجهر والاخفات وبالعكس وفي الاتمام في موضع القصر من دون فرق بين كون الجهل قصوريا أو تقصيرياً فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا حاجة إلى الاعادة فضلاً عن القضاء بعد الوقت والدليل عليه هو النصوص الخاصة ولا اشكال في ذلك.

وانما الاشكال في الجمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب في صورة كون الجهل

---

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٥٠٥.

تقصيراً فيقال كيف يعقل الحكم بالصحة مع الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب فيما إذا قصّر في الفحص والتعلّم.

وقد أجيب عنه بوجوه منها ما ذكره في الكفاية من أنّه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتملاً على مصلحة ملزمة وأن يكون الواجب الواقعي مشتملاً على تلك المصلحة وزيادة لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحة التي كانت في العمل المأتي به جهلاً لتضادّ المصلحتين فالحكم بالصحة إنّما هو لاشتمال المأتي به على المصلحة الملزمة والحكم باستحقاق العقاب إنّما هو لأجل فوات المصلحة الزائدة بسبب تقصيره في ترك الفحص والتعلم فلا منافاة بينهما.

أورد عليه في مصباح الأُصول أوّلا بأنّ التضاد إنّما هو بين الافعال وأمّا التضادّ بين الملاكات مع امكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بانياب الأغوال وثانياً بأنّ المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحة الأخرى وإن كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب وتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً وهو خلاف الضرورة.(١)

ويمكن الجواب أمّا عن الأوّل فبأنّ انكار التضاد بين الملاكات ليس في محله لما أفاده الشهيد الصدر ﷺ من أنّه قد يكون هناك طعامان مشتركان في مصلحة الشبع إلّا أنّ أحدهما مشتمل على لذة تفوق لذة الطعام الآخر ولو شبع الشخص بالطعام الآخر وغير اللذيذ لم يلتذ عندئذ بأكل الطعام اللذيذ بذلك المستوى من الالتذاذ الفائق.

هذا مضافاً إلى إمكان فرض التضادّ بين (الأفعال و) المحصلات للملاكات بكسر الصاد بأنّ نقول إنّ الواجب المحصل بالكسر للملاك ليس هو مطلق القصر بل القصر المقيّد بعدم مسبوقيته بالتمام وهذا يضادّ التمام المأتي به سابقا والقول بأنّه كيف يعقل تقييد صلاة القصر الواجب بعدم المسبوقيته بالتمام يشبه القول بأنّه كيف يعقل تقييد صلاة العصر الواجب

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٥٠٧.

بالمسبوقية بالظهر مثلاً.(١)

وأمّا عن الثاني فبما في منتقى الأُصول من أنّ هذا الوجه قابل للمنع بكلا شقيه فإنّ لنا نختار الشق الأوّل ونلتزم بارتباطية المصلحتين ولكن نقول إنّ المترتب على التمام مصلحة وغرض غير ما يترتب على القصر من مصلحة وغرض وإن كان بينهما جامع نوعي وعليه فمصلحة القصر بما لها من المرتبة الزائدة على مصلحة التمام مصلحة ارتباطية لا يتصور حصول جزء منها وحده وهذا لا ينافي ترتب مصلحة ارتباطية أخرى على التمام تمنع من حصول مصلحة القصر للتضادّ بينهما إلى أن قال:

ثمّ إنّ لنا أن نختار الشق الثاني بأن نلتزم باستقلالية المصلحتين ولكن نقول إنّ ترتب مصلحتين في عرض واحد (لابنحو الطولية كباب النذر للصلاة أول الوقت فان التداخل فيه محل كلام) لا يستلزم تعدد الحكم بل يكون هناك حكم واحد لكنه يكون آكد من الحكم الثابت للفعل ذي المصلحة الواحدة.

وعليه فالقصر وإن كانت فيه مصلحتان لكن لا يدعو ذلك لتعلق وجوبين به بل يثبت وجوب واحد بنحو اكيد نظير المحرمات التي يترتب عليها مفاسد متعددة.

وعلى هذا فلا يتعدد العقاب بترك القصر لأنّ تعدد العقاب فرع تعدد التكليف لافرع تعدد المصلحة.(٢)

وعليه فالجواب المذكور في الكفاية تام.

ومنها: ما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ؒ من أنّه يمكن أن يقال: بتعدد المطلوب وإنه في حال الجهل أمران أُحدهما أُصل الصلاة والثاني الصلاة المقيدة بكونها قصرا ومع الاتيان بالمقيّد يحصل المطلق أيضاً وبحصوله (المطلق) يفوت مصلحة الصلاة المقيدة بكونها قصراً وبذلك ينحلّ الاشكال إذ وجه صحة الاتمام على هذا كونه مأموراً به و وجه

---

(١) مباحث الاصول للسيد كاظم الحائري / ج ٤، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٢) منتقى الاصول / ج ٥، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأموراً به أيضاً ووجه عدم وجوب الاعادة قصراً لو علم بالحكم في الوقت هو تفويت مصلحة القصر بالاتيان بأصل الصلاة ولو في ضمن الاتمام.

ونظير ذلك ما إذا تعلق الطلب باتيان أصل الفريضة وتعلق طلب آخر باتيانها في المسجد فإنّه لو أتي بها في خارج المسجد امتثل الأمر الأوّل ومعه لا مجال لامتثال الأمر الثاني إذ الطلب الثاني إنّما تعلق باتيان الفريضة في المسجد والمفروض سقوطها باتيانها في خارجه وحينئذ فإن كان لخصوصية كونها في المسجد مصلحة لزومية كما في خصوصية القصر في المقام لاستحق العقوبة على تركها وجعل الاستاذ هذا الجواب أحسن ممّا اجاب به صاحب الكفاية.[1]

ولكن لا يخفى عليك أنّ فوت مصلحة الصلاة المقيّدة بكونها قصرا يتوقف على ما ذكره صاحب الكفاية من التضادّ فتدبّر جيّداً.

ثمّ هنا اشكال آخر وهو أنّ ظاهر النصوص الواردة في المقام أنّ الصلاة المأتي بها مع كيفية الاتمام في موضع القصر أو الاجهار في موضع الاخفات وبالعكس تامّة الأجزاء والشرائط.

وهذا ينافي بقاء شرطية الواقع من الجهر أو الاخفات مثلاً أو جزئيته بالنسبة إلى الجاهل فمع عدم بقائها وتمامية الأجزاء والشرائط يبقى السؤال والاشكال السابق وهو أنّه كيف يعقل الحكم بالصحة مع الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب.

أجاب عنه في تسديد الاصول بأنّه ليس في أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السلام فلا اعادة عليه أو قوله فليس عليه اعادة ونفي وجوب الاعادة أعم من كون المأتي به تاماً أو ناقصا سقط الواجب به كما لا يخفى.

وأمّا خبر الجهر والاخفات فهو وإن تضمن قوله عليه السلام «وقد تمت صلاته» إلّا أنّ المراد به

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقق الداماد قدس سره / ج ٢، ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨.

بقرينة صدره بمجرد عدم انتقاض الصلاة وعدم احتياجها إلى الاعادة واليك لفظ تمام الحديث الصحيح عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى في ما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال أيّ ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الاعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شي عليه وقد تمّت صلاته.(١)

فإن نفس التعبير في قوله «لايدري» ظاهر في أنّ هنا حكما واقعاً أعني وجوب الجهر أو الاخفات والمكلف لا يدري وعنه التعبير في الصدر بما لا ينبغي الاجهار فيه وما لا ينبغي الاخفاء فيه فإذا كان المفروض ثبوت هذا الحكم في الواقع فلا محالة لايراد من قوله «تمّت صلاته» إلّا ما يقابل قوله «نقض صلاته» يعني أنّ صلاته ليست منقوضة محتاجة إلى الاعادة.(٢)

### شرطان آخران لجريان البراءة:

حكي عن الفاضل التونى شرطان آخران أحدهما أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرّا أو عدم تقدّم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فإنّ اعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء انتهى.

أورد عليه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله إنّ ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع أُنيط به حكم شرعي كأن يثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب

---

(١) الوسائل / الباب ٢٦ من ابواب القراءة والصلاة، ح ١.

(٢) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

الحج بذلك المال.

ومنه المثال الثاني فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّا يوجب الحكم بقلّته التي أُنيط بها الانفعال.

وإمّا لاستلزام نفي الحكم به عقلاً أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأوّل كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل لجريان أدلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلته كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية والعرفية (فيثبت أحد الجزئين من الموضوع المركب بالأصل والآخر بالوجدان) إلى أن قال وإن كان على الوجه الثاني الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكمين فإن أُريد باعمال الأصل في نفي أحدهما اثبات الآخر ففيه أنّ مفاد أدلّة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وإن كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفي فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت إلّا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج إلى أن قال:

وإن اريد باعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار إلّا أنه معارض بجريانه في الآخر فاللازم إمّا اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي لأجل العمل بالأصل وإمّا اهماله فيهما وهو المطلوب وإمّا اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح إلى أن قال:

وكيف كان فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجري في غيره من الأُصول والأدلة ولعلّ مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبّر هو ﷺ في باب الاستصحاب بعدم المعارض [1] حاصله جريان البراءة خلافاً

(١) فرائد الاصول / ص ٣١١ ـ ٣١٢.

للفاضل التوني فيما إذا كان اعمال الأصل موجبا لثبوت موضوع مركب من شي بالوجدان ومن آخر بالأصل كحكم وجوب الحج المترتب على من له مال ولم يشتغل ذمته بدين للغير إذ المال محرز بالوجدان وعدم الاشتغال محرز بأصالة البراءة هذا كله بالنسبة إلى الشبهة البدويّة وأمّا المقرونة بالعلم الإجمالي فإن أريد باعمال الأصل في نفي أحدهما اثبات الآخر ففيه أنّ عدم جريانه لأنّ مفاد أصالة البراءة مجرد نفي تكليف دون اثباته لاوجود شرطه وان اريد باعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فلا يجري لاجل المعارض لا لعدم وجود شرطه فلا تغفل.

قال في الكفاية ولا يخفى أنّ أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لامحالة تكون جارية وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والاباحة ورفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فلا محيص عن ترتبّه عليه بعد احرازه فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعاً فهي وإن كانت جارية إلّا أنّ ذلك الحكم لا يترتّب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها وهذا ليس بالاشتراط.(١)

حاصله أنّ عدم ترتب حكم شرعي على نفي التكليف ظاهراً فيما إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على نفي التكليف واقعاً من جهة عدم تحقق الموضوع للحكم المترتب على نفي التكليف واقعاً لا من جهة أنّ شرط جريان البراءة هو عدم كون اعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي آخر بل من جهة عدم تحقق موضوعه والشاهد له هو جريانها وترتب آثار البراءة الظاهرية عليها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام صاحب الكفاية أنّه اكتفى في الجواب عن الفاضل التوني بالشبهة البدوية حيث لم يذكر الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كما ذكرها الشيخ الأعظم‌ؒ ولعلّ الوجه في ذلك أنّ الأصل في المقرونة لا يجدي في نفسه عند ابتلاء المعارض فإن كان المقصود

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٦٣.

من اشتراط جريان الأصل هو ذلك بأن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي فهو صحيح ولكن لا يختص ذلك بأصل البراءة بل يجري ذلك في غيره من الأُصول أيضاً كما أفاده الشيخ ﷺ هذا مضافا إلى أنّه لا مجال للتعبير بالشرط عن الخلو عن المعارض.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ رفع استحقاق العقاب أو عدم التكليف شرعا ظاهراً لو كان موضوعاً لحكم شرعي آخر يترتّب عليه الحكم الآخر لتحقق موضوعه وكذا لو كان رفع الاستحقاق أو عدم التكليف بالنحو المذكور ملازما لحكم آخر هذا إذا كان الحكم الآخر أو الملازم مترتبين على الحكم الظاهري وإلّا فلا يترتبان لعدم ثبوت نفي الحكم واقعاً والمفروض أنّهما مترتبان على النفي الواقعي والبراءة عقلية كانت أو شرعية لا تثبت نفي الحكم واقعاً نعم لو كان المورد من موارد الأُصول المحرزة كالاستصحاب يترتبان عليه.

وعليه فالوجه في عدم جريان أصالة البراءة في الشبهة البدوية هو عدم تحقق موضوع الحكم الآخر بأصالة البراءة إذ الموضوع هو عدم التكليف واقعاً لا لأنّ مثبتات الاصول ليست بحجة.

ولذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ لا معنى للنزاع في حجية مثبتات البراءة وعدمها إذ هي لا تنفي إلّا تنجز الحكم الواقعي أو فعليته فالأمر العادي أو العقلي أو الشرعي المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم ولوازمه أو فعليته ولوازمها يترتب عليه لامحالة إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان وذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتبا عليه أو ملازما له ولو كان من آثار عدم الحكم واقعاً لا يترتب بعد اجراء البراءة ولو قلنا بالأصل المثبت إذ قد عرفت أنّ البراءة لا تنفي الحكم واقعاً.(١)

وممّا ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث ارجع كلام الفاضل التوني إلى عدم حجية مثبتات البراءة(٢).

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥١٢.

(٢) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٥١٥.

بقي شيء في المثال الذي ذكره الشيخ ذيل كلام الفاضل التوني من انه إذا كان للمكلف مقدار من المال واف بالحج إلّا أنه شك في الدين وعدمه يجري فيه الأصل فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب الحجّ بذلك المال وهو أنّ هذا المثال لا يخلو عن الكلام لما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ من أنّه لو كانت الاستطاعة عبارة عن وجدان المال وعدم ثبوت الدين واقعاً لا يجب عليه الحجّ بعد اجراء البراءة عن الدين لأنّها لاتثبت عدم ثبوت الدين واقعاً نعم لو جرى الاستصحاب لترتب عليه وجوب الحج إلّا أنّه إذا انكشف الخلاف بعد بأن تبين ثبوت الدين لما يكفي حجه عن حجة الاسلام هذا كله إذا كان الموضوع مركبا وامّا لو كان بسيطاً بأن كان الاستطاعة عبارة عن التمكن العرفي أو كان مقيّداً بأن كانت عبارة عن وجدان المال المقيّد بعدم الدين فلا يثبت وجوب الحج باستصحاب عدم ثبوت الدين أيضاً لعدم الاعتناء بالأصول المثبتة نعم لو كان الأمر البسيط أو المقيّد بما هو مسبوقاً بالوجود يجري فيه الاستصحاب ويثبت به وجوب الحج هذا كله في الشرط الأوّل الذي ذكره الفاضل التوني.(١)

وثانيهما: أن لا يتضرر باعمالها أي أصالة البراءة مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهرب دابته (أو أبق عبده) فإنّ اعمال البراءة فيها (و عدم الحكم بالضمان) يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وعموم قوله‌ﷺ لا ضرر ولا ضرار لأنّ المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع وإلّا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بأنّ الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضّار ولكن لا يعلم أنّه بجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأعظم‌ﷺ بأنّه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل كان دليلاً كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة وإلّا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ / ج ٢، ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل.(١)

حاصله أنّ مع جريان قاعدة نفي الضرر في مورد أصالة البراءة لا يبقى موضوع لأصالة البراءة ومع عدم بقاء الموضوع ليس عدم جريان قاعدة نفي الضرر من شرائط أصالة البراءة بل هو من شرائط تحقق موضوع أصالة البراءة ومع عدم جريان قاعدة لا ضرر فاللازم هو الاخذ بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة تحت قاعدة الاتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

وتبعه في الكفاية حيث قال وأمّا اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية إلّا أنّه حقيقة لا يبقى لها مورد بداهة أنّ الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلابد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي لا خصوص قاعدة الضرر فتدبّر والحمدلله على كل حال.(٢)

واستشكل فيه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد بصحة هذا الاشكال فيما لو كان الضرر مقطوعاً إذ حينئذٍ تجري القاعدة دون البراءة وأمّا لو كان الضرر مشكوكاً فلا مجال للقاعدة للشك في مصداق المورد لها ومع ذلك لا يجري البراءة إذ قد عرفت أنّ أدلتها إنّما وردت امتناناً والظاهر أنّ الملحوظ فيها هو الامتنان النوعي وعليه فجعل البراءة في المورد الذي شك في ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف الامتنان النوعي والظاهر أنّ مراد الفاضل اشتراط عدم الضرر واقعاً على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعدة نفي الضرر على ما يظهر من عبارته المحكية وعلى هذا فما أفاده متين لا يرد عليه اشكال إذ مرجعه إلى

---

(١) الفرائد / ص ٣١٣.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

اشتراط أن يكون جعل البراءة موافقاً للامتنان النوعي.

ثمّ لا يخفى أنّ ذلك الشرط يختص بالبراءة الشرعية وامّا البراءة العـقلية فـليست إلّا مشروطة بعدم البيان بل ليس ذلك من الاشتراط في شي حيث إنّ موضوعها هو عدم البيان لاان شرطها ذلك[1].

فتحصّل أنّ أصالة البراءة مشروطة بعدم تضرر مسلم واقعاً من اعمالها لورودها مقام الامتنان فمع احتمال التضرر لا تجري لكونها خلاف الامتنان فلا تغفل.

لا يقال إنّ لازم ذلك أنّ جريان الأصل مشروط بالعلم بعدم النص وهذا واضح الفساد فإنّ الأصل مشروط بعدم العلم بالنص لا بالعلم بعدم النص.

لأنّا نقول: إنّ عدم جريان الأصل في مورد الشك في الضرر من جـهة عـدم احـراز الامتنان النوعي لا من الجهة المذكورة إذ المفروض أنّ أدلّة البراءة قاصرة عن شمول الموارد التي ليس فيها الامتنان النوعي وجعل البراءة في موارد الشك في الضرر خلاف الامتنان النوعي وإن كان موضوع الأصل وهو الشك متحققاً.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من كلام التوني هو أنّ شرط التمسك بالأصل هو إحراز أنّ مورده فقدان النص ومع احتمال انطباق قاعدة الإتلاف أو قاعدة لا ضرر فالشرط غير حاصل فيرد عليه انّ مع الشك يتحقق موضوع البراءة والاحتمال المذكور غير مانع عـن تحقق موضوعه إلّا أنّ المهم نفس الاشكال الذي ذكرناه عن سيدنا الأُستاذ وإن لم يذكره الفاضل التونى فلا تغفل.

نعم لقائل أن يقول: ورود البراءة مورد الامتنان لا يكون أزيد من التصريح بالامتنان فى الرواية ومن المعلوم أنّ مع التصريح بالامتنان فيها يبقى السؤال عن كون الامتنان حكمة للحكم أو علة له فمع عدم ثبوت العلية لا وجه لرفع اليد عن إطلاق البراءة. إلاّ أن يقال: إنّ أدلّة البراءة مع ورودها مورد الامتنان أو التصريح بذلك قاصرة عن شمول الموارد التى ليس فيها امتنان لنوع الناس وإن كان فيه امتنان لبعض الأشخاص فتأمّل.

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد﴿ره﴾ / ج ٢، ص ٥١٣.

## الخلاصة:

### تنبيهات المقام الثاني:

**التنبيه الأوّل:** في جريان البراءة في الأسباب والمسببات وعدمه واعلم أنّ الأسباب والمسببات تنقسم إلى عقلية وعادية وشرعية فإذا كانت الأسباب عقلية أو عادية فلا مجال للبراءة لأنّ بيانها ليس على الشارع والمفروض أنّ المكلّف به معلوم ومبيّن من جهة المفهوم وإنّما الشّك من ناحية أسبابه العقلية والعادية فاللازم حينئذٍ هو الاحتياط في الأسباب المذكورة.

هذا إن كانت الأسباب والمسبّبات عقلية أو عادية وأمّا إذا كانت الأسباب والمسببات شرعية أو كانت المسببات تكوينية إلاّ أنّ أسبابها لابهامها لا تتعين بفهم العرف فاللازم أن يكشف عنها الشارع ففي الصورتين يجوز جريان البراءة لأنّ للشرع دخالة حينئذٍ في تعيين السبب وما يدخل في العهدة ومقتضى عموم حديث الرفع هو البراءة عن مورد الشك وعلى هذا الأساس تجرى البراءة عن شرطية شيء أو مانعيته في الوضوء السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعي منطبق على نفس الأفعال الخارجية وإلاّ فجريان الأصل فيه واضح.

ودعوى اختصاص حديث الرفع بالمجعول والمسبّب الشرعي مندفعة بأنّ عموم حديث الرفع يشمل كل ما يكون أمره بيد الشارع ولو لم يكن مجعولا شرعيا ورفع الابهام عن الأسباب المبهمة عرفا بيد الشارع كما أنّ بيان الأسباب الشرعية بعهدة الشارع فلا مانع من

جريان البراءة العقلية أو الشرعية بالنسبة إلى عقوبة ترك المسبّب من ناحية الشك في أسبابه الشرعية أو من ناحية أسبابه التكوينية التي لا يتمكن المكلف من الكشف عنها إلاّ ببيان الشرع أخذاً باطلاق حديث الرفع.

**التنبيه الثّاني:** في مقتضى القاعدة العقلية والشرعية في النقيصة العمديّة والسهويّة ولا يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأموراً به بل هو كالمتروك راسا ولا كلام فيه.

وإنّما الكلام في مقتضى القاعدة في النقيصة السهوية فنقول بعون الله تعالى واعلم أنّه اذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته وشك في كونه من الأركان بحيث اعتبر حتى حال السهو النسيان وعدم كونه منها في جريان قاعدة البراءة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة خلاف.

ذهب الشيخ الأعظم‏ﷺ إلى أنّ الأقوى هو البطلان بسبب نقص الجزء إلاّ أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة وذلك لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور وهو معنى فساده.

أمّا عمومية جزئيته لحال الغفلة فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لأنّه غافل عن غفلته فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور به بأمر أصلاً غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه مادام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الاتيان بمقتضى الأمر الأوّل.

أورد عليه سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي‏ﷺ بأنّا سلّمنا ما ذكر عن عدم صحة تخصيص الناسي والساهي بالخطاب ولكن بالتام أيضاً خطابه غير صحيح خطابه غير صحيح لكونه غافلاً وتكليف الغافل غير صحيح فالغافل غير مأمور بشيء من الناقص والتّام وحيث إنّ حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبية الذاتية في حقه للعمل بل المحبوبية للعمل ثابتة في حقه

فننقل الكلام في هذه المحبوبية فنقول هى ممكن التعلق بالناقص والزائد على حدّ سواء.

فإذا فرغ عن العمل والمفروض أنّه غير مأمور بشيء أصلاً ثم تذكر أنّ سهى عن السورة مثلا فهو يحتمل أنّ المحبوب النفسي الأمري الالهي في حقه في حال السهو ونسيانه هو ما أتى به من الصلاة الناقص السورة ويحتمل أنّه كان الصلاة التام الأجزاء حتى السورة.

والأصل العقلي في حقه حينئذٍ هو البراءة إذ لا فرق في تقريب البراءة بين متعلق الحبّ ومتعلق الأمر فإن قلنا بالانحلال في مسألة الأقل والأكثر يرتفع عند هذا الحكم العقلي بسبب الانحلال والإكان مشغول الذمّة حتى يأتي الأكثر فالبراءة تجري حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعادة عنه ودعوى أنّ مقتضى قيام الاجماع على أنّ لكل أحد خطابا أن يكون خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غاية الأمر أنّ الخطاب عام والمكلف مادام غافلا لم يتنجز عليه وبعد الالتفات يتنجّز الخطاب بالنسبة إليه ومقتضاه هو وجوب الإعادة مع الاتيان بالجزء المنسي.

مندفعة: بأنّ دعوى قيام الاجماع بالنسبة إلى الغافل بالموضوع ممنوعة نعم الغفلة عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم وإلاّ لزم التصويب كما قرر في محله.

لا يقال: لا يتحقق الامتثال في حق الغافل حيث إنّ ما اعتقده من الأمر وتحرّك على طبقه لم يكن في حقه فلا اطاعة حقيقة للأمر حيث لا أمر وأمّا محبوبيته واقعا فكفى بها مقربة له لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته فما يصلح للدعوة المقربة ما دعاه وما دعاه لا واقعية له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله.

لأنّا نقول: إنّ قصد الأمر من باب الخطأ في التطبيق ومحركه في الحقيقه هو أمر المولى أو حبّه فهو قاصد لاتيان ما أتى به سواء كان مأمورا به أو محبوبا.

هذا مضافاً إلى أنّه يصدق العبادة بالامرين وهما الحسن الفعلي والحسن الفاعلي وكلاهما موجودان في مثل المقام هذا كله بناء على عدم امكان الخطاب للناسى والساهي وإلاّ فلا مجال للتمسک بالأصل العقلي المذكور إذ مع البيان لا مورد للأصل وعليه فاللازم هو البحث عن امكان الخطاب للناسي وعدمه ثبوتا واثباتاً.

# إمكان الخطاب للناسي وعدمه

فنقول مستعيناً بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لامكان الخطاب للناسي والمراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل والذاكر كدليل الجزئية أو الشرطية أو خطاب مختص بالساهي والناسي الّذى يدلّ على مطلوبية الأقل منه بخصوصه وكيف كان فمع الإطلاق لا مجال للأصل العقلي بل مع خطاب العامّه فالحكم هو جوب الاعادة ومع خطاب الخاص فالحكم هو الاكتفاء بالأقل.

ولا بأس بذكر عمدة الوجوه المذكورة لامكان الخطاب للناسي منها أنّ الخطابات العامة القانونية فعلية ولا محذور في شمولها للناسي بعد عدم تنجّزها بسبب السهو والنسيان وكونها من الخطابات القانونية العامه لا الخطابات الشخصية حتى تكون لغوا بالنسبة إلى الساهي والناسي ولا مجال لدعوى تقوّم البعث والزجر بامكان فعلية الداعوية حين الخطاب وهو مستحيل بالنسبة إلى الغافل والناسي بعد كفاية أن يكون الخطاب داعيا إلى الامتثال بشرط العلم والالتفات من دون توقف على فعليتها.

يمكن أن يقال بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد كما هو الحق لا مجال لشمول الخطابات العامّة القانونيّة للساهي والناسي لعدم امكان الانبعاث بالنسبة إليهما حال السهو والنسيان واشتراط العلم والالتفات في الناسي والساهي عدول عن كونهما بما هما معنونتان بعنوان الناسي والساهي مورداً للخطاب ودعوى الشمول وعدم التنجيز لغو كما أنّ خطاب العاجز وعدم التنجيز أيضاً لغو.

ومنها: أنّا لا نسلّم منع محركيّة الخطاب بالناسي وذلك لامكان أن يكون للشارع أن يقول في حق الذاكر والناسي بنحو الكبرى الكلي الذاكر يفعل كذا وكذا والناسي يفعل كذا

وكذا فمن يريد الصلاة يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا وكذا ومن الناسي كذا وكذا فالناسي لغفلته عن نسيانه وتخيله أنّه الذاكر ينوى أمر الذاكر ولكنّه حيث كان من باب الخطاء في التطبيق كان قصده في الحقيقة هو امتثال أمره الفعلي وهو أمر الناسي فالناسي في الحقيقة منبعث بالأمر المتوجه إلى الناسي ويكفي الانبعاث المذكور في رفع لغوية الخطاب فتخصيص الناسي بهذا الوجه ممكن ومع الامكان لا وجه لدعوى اطلاق دليل جزئية المشكوك حال النسيان حتى يجب الاعادة لأنّ هذه الدعوى متوقفة على عدم امكان تخصيص الناسي بالخطاب وهو من جهة الثبوت حسن ولكن لم نجد أنّ الشارع خصص الناسي بخطاب غير خطاب الذاكر.

ومنها أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسي والساهي كأن يقال أيّها الذى يكون مزاجك رطوبيًا لغلبة اقتران الرطوبة مع النسيان وعليه فلا يلزم منه الاستحالة إذ لا يخرج عن عنوان الناسي او الساهي بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

وفيه أنّ العنوان اللازم إنّما أخذ معرّفا لما هو العنوان حقيقة والعنوان الحقيقي إنّما هو عنوان الناسي والّذى لابدّ منه في التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة فيعود المحذور.

ومنها أنّ امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه هى العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق وعليه يكفي في تحقق الامتثال أن يقصد الناسي الأمر المتوجه اليه بالعنوان الّذى يعتقد أنّه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده والناسي حيث يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر متوجه إلى الذاكر.

وفيه أنّه يعتبر في صحة البعث والطلب أن يكون قابلا للانبعاث ولو في الجملة أمّا الذى ليس قابلا في وقت فهو قبيح وكون امتثاله دائما من باب الخطاء في التطبيق لا يمكن الالتزام به نعم قد يتفق الخطاء في التطبيق في ساير الموارد وأين هذا بما يكون كذلك دائما.

ومنها: أنّه يمكن تخصيص الجزئية بحال الذكر بحسب الأدلّة الاجتهادية كما إذا وجّه

الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقا وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر.

وفيه أنّه على تقدير تسليم مقام الثبوت وعدم الاستحالة يرد عليه أنّه خلاف ما وصل إلينا من أدلة الاجزاء ودليل المركب حيث إنّه أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته لا أنّه أمر المكلف بما عدى المنسي مطلقا هذا مضافا إلى أنّه لا تعيّن للمنسي حتى يؤمر بما عداه مطلقا وبه مقيّداً بالالتفات فلابد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء النسيان للجزء اطلاقاً وتقييدا وهو كما ترى.

ودعوى امكان التكليف بعدة من الأجزاء الأركانية مطلقا وبغيرها مقيداً بالالتفات مندفعة بأنّ الامكان الثبوتي لا يستلزم الامكان الاثباتي.

فتحصّل أنّ الوجوه المذكورة لامكان الخطاب بالناسي لا تكون تامة إمّا من جهة الاستحالة وإمّا من جهة عدم الدليل عليها فالنتيجة أنّه لا خطاب للناسي ومع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءة.

لا يقال: إنّ أقصى ما تقيضه أصالة البراءة الشرعية عن الجزء المنسي هو رفع الجزئية في حال النسيان لا في تمام الوقت إلّا مع استيعاب النسيان لتمامه فلو تذكر في أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد الطبيعة بتمام مالها من الأجزاء يجب عليه الاتيان بها وأصالة البراءة لا تقتضي عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدلة، وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت ويكفي في وجوب ذلك التمكن من ايجادها ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسي من ذوى الأعذار.

لأنّا نقول: لوكان مفاد أدلة البراءة رفع الجزئية المشكوكة في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسي هو خصوص بقية الأجزاء كما كان في حق الذاكر تمامها وكما أنّه لا يجب على الذاكر الاتيان به مرّة ثانية كذلك لا يجب على الناسي للجزء الإتيان بالمنسي إذا أتى

بتمام ما كان مكلفا به الذى هو خصوص بقية الأجزاء سواء تذكر في الوقت أولا حيث لا يجب على المكلف في تمام الوقت إلاّ الإتيان بفرد من طبيعة الصلاة التى كانت مأموراً بها في هذا الوقت الوسيع.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ مقتضى اطلاق التكليف بعدة من الأجزاء والشرائط في ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع ونحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلّف به في جزء من هذا الوقت الوسيع بحيث لو لم يتمكن منها إلاّ فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها في هذا الجزء معيّنا.

وغاية ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئية المنسي في حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف في حال النسيان وكان آتيا ببقية الأجزاء في هذا الحال لقد أتى بتمام المأمور به في حقه إلاّ أنّ ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر في الوقت.

ولقائل أن يقول إنّ حديث الرفع في غير فقرة «رفع ما لا يعلمون» دليل اجتهادى يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعي فحديث الرفع باشتماله على رفع النسيان عن الأمة يعمّ المورد ويرفع عن الأمة النسيان بما له من الثقل وهو وجوب الاعادة أو القضاء.

وبتعبير آخر حكومة قولهﷺ «رفع النسيان» على الأحكام الأولية حكومة واقعية فيرفع أصل التكليف عن الجزء وبعد رفعه لا دليل على عوده هذا على فرض الاطلاق لأدلة الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى الناسي والساهي وأمّا مع عدم ثبوت الاطلاق لأدلّة الأجزاء والشرائط فلا جعل بالنسبة إلى المنسي رأسا كما لا يخفى.

التنبيه الثّالث: في مقتضى القاعدة في الزيادة العمديّة والسهويّة واعلم أنّ مقتضى القاعدة فيها أنّه إن كان اشتراط عدم الزيادة مأخوذاً في جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزيادة موجبة للنقيصة لأنّ فاقد الشرط كالمتروك وقد عرفت حكمها في التنبيه الثاني وهو البطلان مع العمد والصحة مع السهو والنسيان.

وإن كان اشترط عدم الزيادة مأخوذا في جزء المأمور به بنحو «لا بشرط» فالزيادة ولو كانت عمدية لا توجب البطلان قطعاً ولا اشكال في الصورتين.

وإنّما: الكلام في صورة الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب وعدمه مع احراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء ففي هذه الصورة أمكن أن يقال إنّ المرجع هى البراءة لأنّه من مصاديق الشك في التقييد ومقتضاه هو الصّحة لو أتى بالمركب مع الزيادة مطلق سواء كان عامداً أم ساهياً أم جاهلاً من دون فرق بين الجهل القصوري أو التقصيري هذا فيما إذا كان الواجب توصليا.

وأمّا لو كان الواجب تعبّديا فإمّا أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءا مستقلا كما إذا اعتقد شرعا أو تشريعا أنّ الواجب في الصلاة مثلا في كل ركعة ركوعان أو يريد جزءا بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحا او لغرض ديني أو لا يقاع الأول على وجه فاسد فيبدو له في اعادته على وجه صحيح وقد اختلف الأعلام هنا.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الفرق في الصور الثلاثة حيث حكم بفساد العبادة في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء وعلّله بأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أُمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

هذا بخلاف الصورتين الاخيرتين فإنّ مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأنّ مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها إلى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم أنّ مقتضى الأصل في الشك في المانعيّة هي البراءة.

وفيه: أنّ اللازم هو الحكم بالصحة في جميع ثلاث الصور فإنّه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الأولى مطلقا من جهة الاخلال بقصد الأمر من جهة الاشتمال على الزيادة لوجب القول به في الصورتين الأخيرتين أيضاً لاشتمالها على الزيادة أيضاً ولو قلنا بفسادها فيها فيما

لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلاّ على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضاً القول به في الصورتين الأخيرتين كذلك.

ولكن يكفي في الصحة اجتماع الحسن الفعلي مع الحسن الفاعلي حتى فيما إذا قيّد الامتثال بالصورة التي اعتقد أنّها المطلوبة أو بنى عليها فالتفصيل المحكي عن الشيخ لا وجه له بل تقييد الصحة في كلام صاحب الكفاية بما إذا لم يرد الامتثال إلاّ على تقدير كون العبادة كما اعتقد ليس بصحيح بل مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة في صورة الزيادة والشك في اعتبار عدمها في المركب هو الحكم بالصحة من دون فرق بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبّديًا ومن دون تفاوت بين أن يقصد المكلّف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد وبين أن لا يقصد خصوصه.

## الاستدلال بالاستصحاب للصحة

قد يقال إنّ جريان أصالة البراءة عند الشك في مانعية الزيادة منوط بعدم جريان الاستصحاب لحكومة الاستصحاب على البراءة ولو كانا متوافقين على المشهور وعليه يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب في المقام ومعه لا مجال للبراءة فإنّ العبادة قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحة والأصل هو بقاؤها.

أُورد عليه الشيخ الأعظمؒ بما حاصله أنّ المستصحب إن كان هو صحة مجموع الأجزاء فلم يتحقق وإن كان صحة الأجزاء السابقة فهي مقطوعة ولكن لا تجدى في اثبات صحة الصلاة وعدم مانعية الطارى لأنّ صحة تلك الاجزاء السابقة لا تستلزم عدم مانعية الطاري بل يمكن اجتماع القطع بصحة الأجزاء السابقة مع القطع بمانعية شيء فضلا عن الشك في المانعية فلا مجال للاستصحاب نعم اطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض والقطع

يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في المقام أجزاء السابقة والتي تلحقها بعد تخلل القاطع فبه يسقط كل من الأجزاء السابقة واللاحقه عن قابلية الاتصال وعليه فيمكن أن يقال في موارد الشك في القاطع دون المانع إنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة للاتصال والأصل بقاؤها ولا يقصد في المقام إلاّ بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعية الطارى كل يشكل بأنّه من الأصول المثبته.

وعليه فيمكن التفصيل بين الشك في القاطع وقبول الاستصحاب والشك في المانع وعدم الاستصحاب ولكن يمكن الخدشة في جريان الاستصحاب بالمعنى المذكور بأنّ المراد من الهيئة الاتصالية إن كان ما بين ببعض الأجزاء السابقة مع بعض فهو باق إلاّ أنّه لا يجدى وإن كان المراد هو ما بين الأجزاء السابقة والأجزاء اللاحقة فالشك في حدوثها لا في بقاءها.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة واللاحقة وإن لم تكن مسبوقة بالوجود بالدقة العقلية ولكن يحكم العرف باستمرارها بالأصل ويرى الهيئة الاتصالية موجودة بمجرد الشروع في العمل ويجرى فيه الاستصحاب كما يجرى في الليل والنهار فيصح التفصيل بين الشك في القاطع والشك في المانع.

أورد سيدنا الأُستاد على التفصيل المذكور بأنّ اعتبار مانعية الشيء غير اعتبار شرطية عدمه ولذلك يختلف أثرها والوجه فيه واضح فإنّ الارادة تارة متعلق بشيء بشرط أن لا يكون معه شيء آخر بحيث يكون متعلقها الشيء الأوّل وعدم كون الشيء الثاني معه وهذا هو الّذى يعبّر عنه بشرطية العدم.

وأُخرى يتعلق بشيء لكن لما يرى أنّ الشيء الاخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهرى إلى وجوده وهذا هو الّذى يعبر عنه بمانعية الوجود إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب في موارد الشك في المانعية إمّا يكون لأجل أنّ استصحاب صحة أجزاء السابقة لا يجدى في اثبات صحة المأمور به لأنّ القطع بالصحة لا

ينافي القطع بمانعية الزيادة فكيف الشك في الزيادة ففيه مضافا إلى أنّ عناية مانعية شيء غير عناية شرطية عدمه أنّ كون الشيء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأوّل أن يكون وجوده موجبا لحصول النقص في الأجزاء السابقة به تسقط عن قابلية تركيبها مع ساير الأجزاء والشرائط وتأثيرها في حصول المركب.

الثاني أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقة في ايجاد المركب.

الثالث أن يكون وجوده مانعا لتأثير الأجزاء اللاحقه في ايجاد المركب.

وبذلك تعرف أنّ وجود المانع قد يوجب زوال صفة الجزء السابق بلحاظها كأن يطلق عليه أنّه صحيح ويوجد فيه نقص يسقط به عن قابلية تركيبه مع ساير الاجزاء.

وقد لا يوجد فيه النقص إلاّ أنّه يمنع عن تأثيره الذي هو قابلية ضمّة إلى ساير الأجزاء وتحصيل الكل والحاصل أنّه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذي وقع صحيحا ومعه يوجه استصحاب الصّحة بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالي كانت أجزاء السابقة صحيحة فنشك في فسادها بسبب عروض المانع والأصل بقاؤها على صحتها وعليه فلا فرق بين الشك في القاطع والشك في المانع في جريان الاستصحاب.

وإن كان الاشكال من جهة الأصل المثبت بدعوى أنّ اجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر وعدم وجوب استيناف لأنّ هذا الأثر عقلي ولازم لبقاء الأجزاء السابقة على صحتها وضمّ ساير الأجزاء بها ففيه أنّ التعبد بشيء لا يحتاج إلاّ إلى أن يكون نفس ذلك الشيء أو أثره مما بيد الشرع رفعا ووضعا ولو تبعا لمنشأ انتزاعه وحصول الكل وإن كان في المقام أثر عقلي إلاّ أنّه مما يمكن رفعه ووضعه تشريعا بتبع وضع منشأ انتزاعه ورفعه أعني وضع الأمر بالكل ورفعه.

فتحصّل أنّ الاستصحاب يجرى أيضاً في الشك في المانع كما يجرى في الشك في القاطع والاشكال في الشك في المانع ناش من الخلط بين شرطية العدم ومانعية الوجود اذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعية الوجود فمع جريان الاستصحاب في الشك القاطع والشك في المانع لا

مجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومة الاستصحاب على أصالة البراءة وأمّا على المختار من اختصاص الحكومة بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان لأنّ أدلّة اعتبار الاستصحاب ناظرة إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق كما لا يخفى.

التنبيه الرّابع: في حكم الزيادة والنقيصة بحسب مقتضى النصوص الخاصة ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر في التنبيه الثاني والثالث هو حكم الزيادة والنقيصة بحسب مقتضى الأصول إلاّ أنّ هنا نصوصا خاصة تدلّ على البطلان أو الصحة في خصوص بعض الموارد كالصلاة وتفصيل ذلك وإن كان مناسباً لابواب الفقه ولكن لا بأس بالاشارة إليه في المقام.

وقد وردت في الصلاة طوائف من الأخبار الطائفة الأولى ما تدلّ على بطلان الزيادة مطلقا (سواء كان الزائد عن عمد أم غيره وسواء كان في ركن أم غيره) كقوله عليه السبب في صحيحه أبي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة الطائفة الثانية ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا والطائفة الثالثة ما تدلّ على بطلانها بالاخلال السهوي في الأركان بالزيادة أو النقصان وأمّا الاخلال بغير الاركان سهواً فلا يوجب البطلان كقوله عليه السلام لا تعاد الصلاة ألاّ من خمس الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود.

ومقتضى الجمع بين هذه الطوائف هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقا وببطلانها بالزيادة السهوية في الأركان مطلقا وبعدم البطلان بالزيادة السهوية في غير الأركان والنسبة بين الطائفة الاولى التي تدل على البطلان مطلقا سواء كان عن عمد ام عن سهوه سواء كان ركناً أم لم يكن وبين حديث لا تعاد الدال على عدم البطلان بالاخلال السهوي في غير الأركان وإن كانت هي العموم من وجه لأنّ حديث لاتعاد وان كان خاصاً من جهة ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالأركان إلاّ أنّه عام من حيث الزيادة والنقصان إلاّ أنّ حديث لا تعاد حاكم على الأدلة وشارح لها إذ مفاده أنّ الاخلال السهوي

في الأجزاء والشرائط لا يوجب البطلان إلاّ في الأركان الخمسة المذكورة فيه وحيث كان لسانه لسان الشرح والحكومة يتقدم على ما يدلّ على البطلان في الزيادة مطلقا أو يتقدم على ما يدلّ على البطلان في الزيادة السهوية مطلقا فتحصل أنّ الزيادة العمدية موجبة للبطلان مطلقا سواء كان ذلك الزائد ركناً أم غير ركن وأنّ الزيادة السهوية لا توجب البطلان إلاّ في الأركان.

أورد على ذلك أوّلا بأنّ الحكومة لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحده من الأدلّة ناظرة إلى أدلّة الأجزاء والشرائط وحاكمة بالنسبة اليها وعليه فهذه الطوائف من الأخبار متعارضة ولا وجه لحكومة بعضها على بعض لوحدة لسان الطوائف المذكورة و وجود مناط الحكومة وهو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل آخر فمع التعارض وعدم الترجيح بينهما فإن كان للادلة الدالة على الجزئية والشرطية اطلاق يؤخذ بها في مورد التعارض كالزيادة السهوية في غير الأركان ويحكم بالاعادة وإن لم يكن لها اطلاق يرجع إلى مقتضى الأصول على التفصيل المتقدم في التنبيه الثاني والثالث هذا بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف وتعارضها وتساقطها.

ولكن لقائل ان يقول إنّ الترجيح موجود في قاعدة لاتعاد لاشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء وهو موجب لقوة الدلالة ولاشتمالها أيضا على تعليل الحكم بقوله القراءة سنّة والتشهد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة وإن شئت قلت إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومة وهو تعرض أُحد الدليلين لسلسلة علل الحكم أعني الاعادة وعليه فمع تقديم قاعدة لا تعاد على غيرها يرتفع الاشكال وذلك لقيام القرينة على حكومة قاعدة لا تعاد أو أظهريتها بالنسبة إلى غيرها.

نعم هنا اشكال آخر وهو أنّ حديث من زاد الخ بعد تقديم قاعدة لا تعاد عليه يختص مورده بالزيادة الخمسة بل يختص بزيادة الركوع والسجود بعد ما عرفت من أنّ الزيادة في الخمسة لا تكون متصورة إلاّ في الركوع والسجود وعليه فالزيادة العمدية نادرة ومن

البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زاد في صلاته الخ لأجل الزيادة في الركوع أو السجود سهواً أو عمداً وجه البعد أنه يمكن تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر.

فالأولى أن يقال إنّ قاعدة لا تعاد لا تشمل الزيادة وعليه فتحمل قاعدة لا تعاد على النقيصة حملا للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة تحت حديث من زاد الخ.

وتكون موجبة للبطلان مطلقا سواء كانت في الركن أم غيره وسواء كان عمداً أم سهواً فلا تكون مورد حديث من زاد في صلاته الخ نادراً ولا معارضة بينه وبين قاعدة لا تعاد لاختلاف موضوعها ولكن أجيب عن الاشكال المذكور بأنّ حمل حديث من زاد في صلاته الخ على ذلك مخالف لفتواى الأصحاب حيث إنّ الزيادة السهوية في غير الأركان لا توجب البطلان فلا محيص من أن يحمل حديث من زاد في صلاته الخ على زيادة الركن أو الركعة هذا الحمل ايضا لا يخرجه عن الحمل على النادر فالأولى في الجواب أن يقال إنّ الزيادة العمدية في غير الأركان لا تكون مشمولة لقاعدة لا تعاد كما لا تشمل القاعدة النقيصة العمدية لانصراف قاعدة لا تعاد عن صورة العمد إلاّ أنّه لا مانع من أن تكون الزيادة العمدية مشمولة لحديث من زاد في صلاته الخ وعليه فلا يلزم من ذلك حمل الحديث على النادر أو تخصيص الأكثر و تقديم القاعدة على الحديث المذكور في زيادة ماعدا الخمسة وهي زيادة ما ليس بركن مع أنّه مورد لكل واحد منها ليس إلاّ من جهة الحكومة أو الأظهرية فيقال بأنّ قاعدة لا تعاد تدل على أنّ الزيادة السهوية في غير ما هو ركن لا يوجب البطلان وإن كان مقتضى اطلاق حديث من زاد في صلاته الخ هو البطلان والنسبة بينهما تكون هي العموم من وجه وذلك لما عرفت من حكومة قاعدة لا تعاد أو أظهريتها بالنسبة إلى حديث من زادصلاته الخ وأورد عليه ثانياً بأنّ النسبة بين حديث لا تعاد بناء على اختصاصه بالسهو وبين قوله عليه‌السلام «إذا استيقن أنـه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالاً» بناء على اختصاصه أيضاً بالسهو هي العموم والخصوص لأخصية الثاني «أي قوله عـليه السلام إذا استيقن أنّـه زاد في صلاته الخ

لاختصاصه بالزيادة» بالنسبة إلى الأوّل «أي حديث لا تعاد لأنّه يشمل الزيادة والنقيصة» وعليه فلا وجه لحكومة قاعدة لا تعاد على قوله عليه السلام إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ.

يمكن أن يقال إنّ حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ وإن كان أخص مطلقا من جهة سهو الزيادة من قاعدة لا تعاد فلو أريد تقديم قاعدة لا تعاد على حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ من هذه الجهة لكان حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ بلا مورد إلاّ أنّ حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ أعم من قاعدة لا تعاد من جهة اطلاق الحديث أو عمومه للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم قاعدة لا تعاد على الحديث المذكور من هذه الجهة صيرورته بلا مورد اذ بقي الأركان بعنوان المورد له وإذا تقول كما أنّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد في صلاته فكذلك لسان لا تعاد كان حاكما على هذا الحديث اى حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ فيخصصه بالزيادة الواقعة في الاركان ويبقى تحت حديث اذا استيقن انه زادصلاته الخ مورد تلك الزيادة.

فتحصل أنّ القاعدة قدمت على الحديث المذكور من باب الحكومة أو من باب الأظهرية ولا محذور فيه ودعوى تخصيص الأكثر مندفعة بأنّ التخصيص عنواني للأفرادي.

## مفاد قاعدة لا تعاد

### ولا بأس بالاشارة إلى مفاد هذه القاعدة بأمور:

الأوّل: أنّ مفاد قاعدة لا تعاد أنّ وقوع الخلل في الصلاة سواء كان بالزيادة أم بالنقصان لا يوجب الاعادة في غير الخمسة المذكورة وعليه فلا اشكال في شمولها للسهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع ودعوى أنّ شمولها للجهل لا يلائم كلمات الاصحاب مندفعة بأنّه لا يضرّ إذا احتمل أنّه من باب

الاجتهاد لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها للجهل وربما يقال يؤيد عدم شمولها لصورة الجهل كثرة الأمر بالاعادة في جواب الأسئلة الكثيرة الواردة في ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتها جهلاً لأنّها أمارة على أنّ قاعدة لا تعاد تختص بالساهي والناسي وإلاّ فلا مورد للأمر بالاعادة في صورة الجهل ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ هذه الدعوى غير ثابتة ومع عدم ثبوتها لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعدة.

الثّاني: أنّ القاعدة لا تشمل العالم العامد لمنافاة ذلك مع أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط لكونه خلفا في الجزئية والشرائط إلاّ أن يكون المراد من عدم الاعادة في القاعدة عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء والشرط فتدلّ القاعدة حينئذٍ على أنّ مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتها لا يبقى مجال التكرار لا أنّ عمله صحيح حتى ينافي مع أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط وعليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلا عن الجاهل المقصّر إذ لا يستلزم من ذلك خلف ولا لغويه جعل الشرط أو الجزء لأنّ اللغوية والخلف فيما إذا كان مفاد القاعدة هو الصحة لا عدم امكان التدارك والاعادة.

ويمكن أن يقال إنّ قاعدة لا تعاد تدلّ على الصحة ومع هذه الدلالة لا تشمل العالم العامد للزوم اللغوية والوجه في دلالتها على الصّحة ذيل صحيحه زرارة وهو قوله عليه‌السلام «القراءة سنّة والتشهد سنّة فلا تنقض السنّة الفريضة».

ومن المعلوم أنّ معنى عدم نقض السنة للفريضة زيادة أو نقصانا هو صحة الصلاة والحكم بالصحة في فرض العمد ينافي أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط ويلزم اللغوية والخلف.

الثالث أنّ القاعدة هل تشمل الاستيناف في الأثناء أو لا تشمل ربّما يقال الظاهر من الاعادة هو الاتيان ثانيا بعد تمام العمل فلا تعمّ القاعدة الاستيناف في الأثناء ولكن التعليل في ذيل الصحيحه يوجب التعميم لعدم تقييده باتمام العمل.

الرابع أنّ مقتضى عموم القاعدة هو شمولها للزيادة والنقيصة ولا يضرّه عدم تصور

الزيادة في بعض الأقسام المذكورة فيها كالوقت والقبلة والطهور فالزيادة داخلة في النفي والاثبات كما أنّ النقيضة كذلك ويشهد له التعليل في الذيل بأنّ الفريضة لا تنقض بالسنة من دون اعتبار خصوصية للوجودي والعدمي ودعوى انصراف الرواية إلى الوجوديات فلا يشمل العدميات.

مندفعة: بعدم تسليم الانصراف مع الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمول القاعدة للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد وإن كان عدمها مأخوذا في المأمور به بحسب الدقة العقلية.

التنبيه الخامس: في قاعدة الميسور بحسب الأصول العملية والأدلة الاجتهادية إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته وتعذرتا يقع الكلام في سقوط التكليف بالنسبة إلى الباقي وعدمه فصور المسألة أربعة.

أحدها: أن يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط ومقتضى اطلاقه هو وجوب الاتيان به حال تعذر الجزء أو الشرط كالصلاة لما ورد من أنّ الصلاة لا تترك بحال.

وثانيها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط اطلاق دون دليل المركب ومقتضى إطلاق دليل الجزء أو الشرط وعدم اطلاق دليل المركب هو القول بسقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو الشرط مع عدم مطلوبية العمل بدون الجزء أو الشرط.

وثالثها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط ولدليل المركب كليهما اطلاق فإن رجح أحد الاطلاقين على الأخر فهو المقدم فإن كان الراجح هو دليل المركب فيلحق بالصورة الأولى ويجب الاتيان به وإن كان الراجح هو دليل الجزء أو الشرط فيلحق بالصورة الثانية ويسقط الأمر بالمركب وان لم يكن رجحان لأحدهما فحكمه حكم الصورة الرابعة.

ورابعها: أن لا يكون لواحد منهما اطلاق وهو المقصود بالبحث ويقع الكلام فيه إما بحسب القواعد الأصولية من البراءة أو الاستصحاب وإمّا بحسب القواعد الفقهية كقاعدة

الميسور لا يسقط بالمعسور.

أمّا بحسب القواعد الاصولية فالعجز والتعذر إما يكون طارئا مع كونه قادرا قبل ذلك وإما أن يكون عاجزا من أوّل الأمر قبل زمان التكليف.

ثم إنّ القدرة والعجز تارة يفرضان في واقعة واحدة كما إذا كان في أول الظهر قادرا على اتيان الصلاة بتمامها فصار عاجزا عن اتيان بعض أجزائها وشرائطها في الوقت وأخرى في واقعتين كما إذا كان قادرا في الأيام السابقة فطرء عليه العجز في يومه فصّل في الدرر بين ما إذا كان عاجزا من أوّل الأمر فقال لم تجر في حقه إلاّ قاعدة البراءة دون قاعدة الاستصحاب وقاعدة الميسور ضرورة توقفها على الثبوت في الزمن السابق.

اللّهمّ إلاّ أن يكتفى في تحقق قاعدة الميسور بتحقق مقتضى الثبوت.

وبين ما إذا كان العجز طاريا عليه في واقعة واحدة فقال الحق هو وجوب الاتيان بالمقدور عقلا لأنّه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية انتهى ولعل الأمر في واقعتين بالنسبة إلى الواقعة الثانية كالعجز من أوّل الأمر وكيف كان أورد على صاحب الدرر سيدنا الأمام المجاهد﵀ بأنّ الحقّ هو جريان البراءة في جميع الصور.

أمّا جريانها في الأولى فواضح جدا لأنّ مرجع الشك فيه إلى أصل التكليف وأمّا جريانها في الثالثة فلان تمامية الحجة في الأيام الماضية لا تصير حجة للأيام الفعلية وأمّا الصورة الثانية فلأنه وإن كان في أوّل الوقت مكلفا بالاتيان بالمركب تاما لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء وتعذره عقلا بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البراءة هذا كله بالنسبة إلى البراءة العقلية وأمّا البراءة الشرعية فلا شك في أنّ حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقدة لأنّه حديث رفع لا حديث وضع انتهى.

ولقائل أن يقول لا مجال للبراءة إذا كان العذر طارئا وذلك لجريان الاستصحاب في الوجوب النفسي الانحلالي بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعذرة بعد ما تقدم من أنّ الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومة وجوب نفسي انبساطي وهو معلوم فعلى هذا

فالوجوب النفسي المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة معلوم وإنّما الشك في بقائه ولا يتوقف هذا الوجوب على وجوب المركب منه ومن غيره حتى يكون الوجوب وجوباً ضمنياً ويرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذّره ولا يكون الوجوب مقدميا حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذي المقدمة وذلك لأنّ الوجوب منبسط على نفس الأجزاء بالأسر ومعه لا مجال للمقدمية.

وهكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروض الوجوب للمركب حتى يقال بأنّ العرف لا يتسامح في موضوع المستصحب وذلك لأنّ الأجزاء في المركبات وإن لو حظت بلحاظ الوحدة ولكن هذه الوحدة لا دخالة لها في تعلق الحكم بل هي عين الكثرة والكثرة عين الوحدة ومعنى العينية هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملاحظة انضمام سائر الأجزاء إليها وعليه فالأجزاء غير المتعذرة هي التي تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها ومن غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسي متعلق بنفسها وعينها وليس هو وجوب المركب منها ومن غيرها وعليه يجرى فيه الاستصحاب من دون حاجة إلى التسامح في الموضوع لأنّ الموضوع حينئذٍ باق بالدقة من دون مسامحة.

لا يقال: إنّ الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعا والتشخص بالأجزاء الباقية لوكان لكان وجوبا آخر فلابدّ من المسامحة.

لأنّا نقول: إنّ بعد فرض انبساط الوجوب والأمر وتعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزءٍ أحدَ التعلقات وأمّا التعلقات الأخرى فهى عين الوجوب النفسي السابق المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء وتشخّصها باق ببقاء موضوعها والمفروض بقاء موضوع سائر التعلقات.

ودعوى: أنّ متعلق الأمر الواحد والارادة الواحدة ليس إلاّ أمرا وحدانيا وأنّ الأجزاء بنعت الكثرة لا يعقل أن تقع مصبّا للطلب الواحد إلاّ أن يصير الواحد كثيرا أو الكثير واحدا

وكلاهما خلف بل المتعلق للبعث الواحد إنّما هى نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة والإجمال وفي حال اضمحلالها وفنائها في صورتها الوحدانية لابمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصلات لما هو متعلق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن في حالة التفصيل كما أنّ المركب عين الأجزاء لكن في لباس الوحدة وصورة الإجمال وعليه فالقول بانبساط الارادة أو البعث الوحداني على موضوعها مما لا محصّل له.

لأنّ المتعلق بالفتح كالمتعلّق بالكسر ليس إلاّ أمرا وحدانيا وإن كانت ذات أجزاء عند التحليل ولحاظه تفصيلا ومعه لا يصح أن يقال إنّه قد علم زوال انبساطه عن المتعذر وشك في زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلق ذات أبعاض وأجزاء عند تعلق الأمر والمفروض أنّ الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحل فيها الكثرات والأبعاض والأجزاء ومع الاضمحلال لا مجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء والشك في ارتفاعه عن الأجزاء الباقية.

مندفعة: بأنّ المركبات الاعتبارية ليست أمرا مغاير للأجزاء بالأسر بل هى عينها حقيقة والوجه فيه أنّه ليس المراد من المركبات إلاّ الأجزاء في لحاظ الوحدة ولحاظ الوحدة لا توجب المغايرة بين الأجزاء والمركبات ولذا لا مجال لتوهم كون الأجزاء من المحصّلات للمركبات فعنوان المركبات مجمل الأجزاء ومعصورها كما أنّ عنوان الأجزاء مفصّل ذلك المجمل.

وعليه فدعوة الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوة مستقلة عن دعوته ولا بدعوة ضمنية ولا بدعوة مقدميّة بحكم العقل الحاكم بأنّ اتيان الكل لا يحصل إلاّ باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

فتحصّل: أنّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذرة في صورة العجز الطاري في واقعة واحدة يجرى ولكنّه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه ولا يبقى موضوع للاستصحاب عرفا وليس المستصحب هو الجامع بين وجوب

الباقي وبين وجوب المركب حتى يكون مبنياً على صحة القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي بل المستصحب هو شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذي يكون عنوانا اجماليا للأجزاء ولا مورد لاستصحاب الجامع وأيضاً أنّ المستصحب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذرة لا حكم المركب بما هو مركب منها ومن ساير الأجزاء المتعذرة حتى يحتاج الاستصحاب إلى المسامحة مع تعذر بيض الأجزاء.

هذا تمام الكلام في قاعدة الميسور بحسب الأصول العملية من البراءة أو الاستصحاب وإنّما قيدنا جريان الاستصحاب بما إذا كان العذر طاريا ولم يكن الجزء المتعذر من المقومات لأنّ مع العجز من أوّل الأمر لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى في حقه إلاّ أصالة البراءة وهكذا مع كون الجزء المتعذر مقوما لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا.

## مقتضى القواعد الفقهية

وأمّا الكلام بالنسبة إلى القواعد الفقهيّة فقد استدل له بالنبوي والعلويين المرويات في غوالى اللئالى فعن النبيﷺ «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وعن علىؑ «الميسور لا يسقط بالمعسور» «وما لا يدرك كله لا يترك كله» أُورد عليها بضعف أسنادها وأجيب عنه بأنّ الضعف منجبر باشتهارها بين الأصحاب في أبواب العبادات هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الاعزّة من أنّ جملة من الروايات المنقولة في غوالى اللئالى هى التى استدل بها الفقهاء في تضاعيف الابواب الفقهيه ويشكل ذلك باختصاص اشتهارها بكلمات المتأخرين وهو لا يوجب جبر ضعف أسنادها كما لا يخفى.

وأمّا تقريب الأستدلال بالرواية الاولى فبان يقال كلمة «من» ظاهرة في التبعيض كما أنّ

كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة وعليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء وشرائطه ولم تقدروا على اتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم.

ونوقش فيه باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانا و«ما» مصدريّه زمانيّة فيكون مفادها تخصيص أو امر النبيﷺ بزمان الاستطاعة فلا ارتباط له بقاعدة الميسور.

وأجيب عنه بأنّ كون «من» بمعنى الباء مطلقا أو بيانيه في خصوص المقام خلاف الظاهر وبعيد ولعلّ وجه ذلك أنّ الضمير في قوله «منه» من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بياناً لمبهم آخر وهو الشيء المذكور في الرواية مع أنّ الضمير في لفظه «منه» راجع إليه ولا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضة فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الابهام عن الخاتم بخلاف المقام.

هذا مضافا إلى أنّ كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة لا وقتيه وزمانية وجعلها ظرفاً بعيد جداً لكثرة استعمالها في الموصولة أو الموصوفة.

ويشكل الاستدلال بهذه الرواية لأنّ الأخذ بظاهرها مستلزم للتخصيص الأكثر فاللازم هو جعل كلمة «من» فيها زائدة أو بمعنى الباء وكلمة «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أوامر النبيﷺ بزمان الاستطاعة هذا مضافا إلى أنّ المعنى المذكور لا يساعد مورد الرواية فإنّه ورد جوابا عن سؤال تكرار الحج في كلّ عام فهذا الكلام في مقام نفي التكرار.

ويمكن الجواب عنه بأنّ مورد الرواية وإن كان في الكلي ذى الأفراد ولكن ذلك لا يوجب تخصيصها به بعد عموم الشيء في نفسه وشموله لكل من الكل والكلي.

وتوهم عدم امكان عموم «الشيء» في الرواية لكلّ من الكلّ ذى الأجزاء والكلي الذى له أفراد لمباينة لحاظين لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأوّل لكون كلمة «من» بمعنى الباء أو بيانية وبالاعتبار الثاني تبعيضية وبعد عدم جامع بينهما يتعين خصوص الثاني بقرينة المورد.

مدفوع بامكان إرادة التبعيض من الكلي أيضا بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفراده وبهذه الجهة لا مانع من ارادة ما يعم الكلّ والكلي من الشيء المأمور به مع ارادة التبعيض من لفظة «من» وعليه فلا متعين في المركب بل يشمل الكلي ولفظ الشيء يلائم ذلك.

وهنا مناقشات أخرى يمكن الجواب عنها ولكن حيث لا فائدة كثيرة في تلخيصها أعرضنا عن ذلك.

## حديث الميسور لا يترك بالمعسور

وتقريب الاستدلال به أن يقال الميسور من الواجب لا يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كلياً أو كلاً أخذاً بالاطلاق وعليه فيجوز التمسك به في المقام عند تعسّر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد ولا وجه لتخصيص الحديث بالثاني.

ويشكل ذلك بأنّ معنى الحديث أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور ولا كلام ذلك بعد الفراغ عن وجود الحكم وثبوته في الميسور لأنّ سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشيءٍ آخر ولكن المفروض في المقام هو عدم ثبوت حكم آخر في الميسور من الأجزاء وعليه فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد في مثل اكرم العلماء ولا يشمل الكلّ الذى تعذر بعضه لأنّ الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر ولا حكم للأجزاء غير المتعذرة حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب وسقوط حكم المركب.

وفيه ما لا يخفى بعد ما تقدم من أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسي لأنّ المركب بالملاحظة الثانوية عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء وعليه فبعد تعذّر بعض الأجزاء يصح أن يقال: لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة

بسقوط وجوب الأجزاء المتعذرة كما يصح ذلك بالنسبة إلى تعذر بعض الأفراد ودعوى اجمال الرواية باحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور.

مندفعة: بأنّ الرواية بعمومها يشمل الأجزاء والأفراد ومع العموم لا اجمال.

لا يقال: لا تدلّ الرواية على عدم السقوط لزوماً ما لعدم اختصاصها بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالتها على أنّ عدم السقوط بنحو اللزوم.

لأنّا نقول: إنّ الرواية تدل على عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندباً بالسبب سقوطه عن المعسور.

ودعوى: أنّ لفظة «لا يسقط» نهي وعليه فيقع التعارض بين ظهور الهيئة في اللزوم وبين اطلاق الميسور للمستحبات وبعد التعارض لا يبقى ما يدلّ على لزوم الباقي حتى في الواجبات.

مندفعة: بأنّه يبتني على أن يكون لفظة «لا يسقط» نهيا بلسان النفي كالجمل الخبرية في مقام الأنشاء وهو خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ظهور حرف السلب الداخل على الفعل المضارع في النفي دون النهي وأيضا مادة يسقط التي وقعت مدخولا لحرف النفي لا تناسب النهي لأنّ سقوط الميسور عن ذمة المكلف ليس فعلا للمكلف مباشرة كي يناسب النهي فيه.

هذا مع امكان أن يقال مع تسليم كون لفظة لا يسقط نهيا لا نفيا وتعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق ويحمل الميسور على الواجب بقرنية النهي فلا تغفل.

نعم يبقى هنا اشكال وهو ما أورده في الدرر من لزوم خروج الأكثر فلابد من حمل الحديث على ما لا يستلزم منه ذلك والأولى هو حمله على الارشاد والموعظة لمن أراد اتيان شيء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الاقدام على الميسور أيضا وإن كان حسنا كما هو المشاهد المعلوم فالحديث

يرثه إلى الاتيان بالميسور.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ تخصيص الأكثر ليس ممتنعا ذاتا ولا قبيحا عقلا بل استهجانه من جهة أنّ القاء الكلام واخراج أكثر أفراده عنه يعد عند العرف أمرا خارجا عن طريقة المحاورة وإذا نقول كلما يستلزم من التخصيص ذلك يعدّ مستهجنا عرفا وإلاّ فلا فإذا كان المخرج خارجا بعنوان واحد أو عنوانين لا يعدّ الكلام خارجا عن طريقة المحاورة ولو فرض أنّ الخارج أكثر أفرادا من الداخل.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ لازم ذلك هو الالتزام بوجوب الميسور من أجزاء المركب جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلاّ قليل مع أنّ ظاهر كلمات العلماء رضوان الله تعالى عليهم أنّهم لم يلتزموا بذلك.

ودعوى لزوم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفا مبايناً للكل.

ممنوعة لعدم اعتبار ذلك بعد صدق الميسور على غير الأجزاء المتعذرة ولو كان جزءاً واحداً والانصاف عدم ظهور الرواية في مثل المقام بل موردها ما كان في البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبة الكاملة فدلت على عدم سقوط المرتبة الناقصة بتعذر المرتبة الكاملة وعليه ففي ما لم يثبت للميسور أو المدرك مرتبة من الطلب لما كان يشمله الحديث كما في المقام حيث أنّ مطلوبية بقية الأجزاء أوّل الكلام.

ولقائل أن يقول أوّلا إنّ الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر والخاصية ولو بنحو ناقص وأمّا ما لم يترتب عليه شيء من الأثر والخاصية فلا يكون ميسوراً منه فالميسور من المعجون الّذي يؤثر في رفع الصفراء مثلا هو الّذي يترتب عليه هذا الأثر ولو بنحو ناقص لا ما لم يترتب عليه شيء من هذا الأثر وعليه فاعتبار أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مبايناً للكل في محله ولا موجب حينئذٍ لاختيار أن يكون مورد الحديث هو ما كان في البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبة الكاملة فدلّت الرواية على عدم سقوط المرتبة الناقصة مع أنّه خلاف الظاهر لأنّ المراد من

الميسور هو الميسور من الشيء لا الميسور من الطلب المتعلق بالشيء.

وثانياً: أنّه لو سلم دلالة الحديث على ما ذكر أمكن القول بأنّ الجزء من المركب بناء على عينية المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبة من مراتب الطلب فلا وجه لدعوى عدم دلالة الرواية على وجوب الميسور بتعذر ساير الأجزاء.

فتحصّل مما ذكرناه تمامية الحديث من ناحية الدلالة وهو بعمومه يشمل الميسور من الكلّ كالميسور من الكلي.

نعم ينصرف الميسور إلى ماله أثر الكل ولو بمرتبة فلا يشمل مالا أثر له اصلا والعمدة هو عدم تمامية الحديث من ناحية السند بعد ما تقدم من خلو كلمات القدماء عن الاستناد إليه ونحوه فلا تغفل.

## حديث ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه

وتقريب هذا الحديث العلوي بأن يقال إنّ كلمة «ما» أعم من الكلّ والكلّي فيدل على أن الكلي أو الكلّ إذا لم يدرك بجميعه أو بعمومه يجب الاتيان بالمقدار المدرك منه من دون فرق بين أن يكون المتعذر هو المجموع أو الجميع.

ودعوى: أنّ الكل ظاهر في المجموعي لا الأفرادي فلا دلالة له إلاّ على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمّهما ولو سلم ظهور قوله لا يترك في الوجوب فهو لا يوجب تخصيص عموم الموصول بالواجب لو لم يكن ظهور الموصول في الأعم قرنية على ارادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية في «لا يترك» ولا أقل من الإجمال.

فلا يستفاد منه اللزوم ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

مندفعة: أوّلا بأنّ لفظة «كله» يشمل الكلّي والكلّ ومعه فلا وجه لقوله إنّ الكل ظاهر في

المجموعي لا الأفرادي.

وثانياً بأنّ دعوى الإجمال في تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلق لا وجه لتقدم ظهور الفعل على المتعلق كما صرحوا به في مثل لا تضرب أحداً إذ حملوا الأحد على الحيّ بعد ظهور الضرب في المولم ولا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب اطلاق الأحد بالنسبة إلى الحيّ والميت وعليه فيختص الموصول بالواجب ولا يشمل المستحب.

لا يقال: إنّ أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الاخر ليكون الوجوب ارشاديا الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره وحيث إنّه لا جامع بين الوجوب المولوي والارشادي لتكون الرواية شاملة لهما ولا قرنية على تعيين أحدهما فتكون الرواية مجملة.

لأنّا نقول: إنّ الارشادية والمولوية كالوجوب والاستحباب ليستا من المداليل اللفظية بل هم مستفادتان من الظهور المقامي فلا يقاس المقام بموارد استعمال اللفظ في معناه كما قرر في محله وعليه فإذا كان المدلول التصديقي مما يناسب أن يجمع المولوية والارشادية في مورد فلا محذور في ارادتهما ومعه فلا اجمال فالعمدة هو ضعف هذا الخبر سنداً ولا يجبر ضعفه بالشهرة لاختصاصها بالمتأخرين كما تقدم.

## جريان قاعدة الميسور مع تعذر الشرط

ولا يخفى عليك أن الملاك في جريان قاعدة الميسور في الجزء غير المتعذر هو صدق الميسور عرفا على الباقي وهو بعينه هو الملاك في جريانها مع تعذر بعض الشروط أيضا فإذا صدق الميسور عرفاً تجرى القاعدة وإن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلاً.

نعم لو كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عرفاً فلا تجرى قاعدة الميسور كما لا يخفى لأنّ

الشرط على المفروض يكون من المقومات العرفية هذا فيما إذا لم يكن تخطئة شرعية في البين وإلاّ فهي مقدمّة وتجري القاعدة ولو مع عدم صدق الميسور عرفا أو لا تجري ولو مع صدق الميسور عرفا فلا تغفل والحاصل أنّ مع عدم التخطئة الشرعية يكون المعتبر هو صدق الميسور عرفا وهو لا يكون إلاّ إذا كان المعظم من الأجزاء او الشرائط موجودا ولم يكن المفقود من المقومات وإلاّ فلا مجال للقاعدة ويشكل ذلك بأنّ الباقي الواجد لمعظم الأجزاء والشرائط مع عدم كون المفقود من المقومات يكون بالنسبة إلى الخارج كالقطرة من البحر اللّهمّ إلاّ أن يكون خروج ما خرج عن تحت القاعدة على نحو التخصص لا التخصيص بان يدعى ان الفاقد في تلك الموارد أجنبيا غير مربوط بالواجد في نظر الشارع وإن تخيل العرف أنّه ميسوره ولا ينافي ذلك أن يكون العبرة بنظر العرف ما لم يعلم خلافه شرعا وعليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئة للعرف خارجاً عن تحت القاعدة تخصصا لا تخصيص وعدم كون المفقود من المقومات إلاّ أن يورد على اعتبار وجود معظم الأجزاء او الشرائط بأنّ الظاهر امكان التمسك بالقاعدة المذكورة في جميع الموارد التي تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط سواء كان المتعذر معظمها أم كان غير معظمها فإنّه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضا أنّه الميسور من المركب ولو لم يكن إلاّ جزءا واحدا وعليه فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء والشرائط محل منع هذا مضافاً إلى أنّ مع دلالة الحديث على وجوب الميسور في جميع الموارد فقيام الدليل على اخراج مورد لا يعقل إلاّ على وجه التخصيص لهذا العموم.

وأمّا دعوى لزوم تخصيص الأكثر فهي مندفعة إمّا بأنّه يستكشف من عدم تمسك الاصحاب في الموارد الكثيرة بالحديث احتفافه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعدة.

وإمّا بأنّ تخصيص الأكثر لا قبح ولا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجا بعنوان عام يشمله.

والانصاف أنّ صدق الميسور عرفا يختص بما يترتب عليه ما يترتب على المركب أو المشروط من الأثر والخاصية ولو بنحو ناقص وأمّا ما لم يترتب عليه شيء من الأثر والخاصية فلا يعدّ عرفا أنّه الميسور وعليه فدعوى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء والشرائط ولم يكن من المقومات ليست بمجازفة وعليه فلا يرد اشكال على من خصّص قاعدة الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء والشرائط أو من المقومات وعليه فدعوى التخصص للتفصّي عن اشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهمية بعض الأجزاء أو الشرائط بمثابة تكون فقدانها كفقدان المعظم غير مجازفة هذا كله بناء على تمامية الأدلة الاجتهادية وإلاّ كما هو الظاهر لضعف الاسناد فقد تقدم أنّ الحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفا وهي ذات الأجزاء والمشروط بالشرائط وذلك لأنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء والمشروط بالشرائط بناء على ما عرفت من انبساط الوجوب عليها بنفسها وهو المستصحب لا وجوب المركب منها وغيرها من المتعذرة ففي هذه الصورة يكون الموضوع وهو الأجزاء الباقية والمشروط باقيا عرفا وحكمه هو الاستصحاب فيستصحب.

## فرعان:

**الفرع الأوّل:** في دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنّه لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا مع جميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس الواحد ويترك الشرط لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير انتهى وقد يقال إنّ المتبع هو الأهم إن كان وإلاّ فالحكم هو التخيير كما في كلية المتزاحمين اللهم إلاّ أن يقال إنّ الاتيان بالجزء وترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء أهم.

**الفرع الثّاني:** في تقديم البدل الاضطراري على الناقص

واعلم أنّه لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم بالنسبة إلى الوضوء ففي تقديم البدل الاضطراري على الناقص وجهان من أنّ مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تامّ لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام ويؤيده بعض الروايات لقد أفاد وأجاد المحقق الآشتياني حيث قال إنّ جميع ما دل على مشروعية الناقص حاكم على دليل البدل.

ودعوى: أنّ البدل وجود تنزيلي للمبدل ومع التمكن من الاتيان به لا يبقى موضوع للقاعدة لاختصاص جريانها بصورة تعذر الواجب المنتفي بالتمكن من البدل.

مندفعة: بأنّ تنزيل البدل منزلة البدل لا يكون إلّا فيما إذا تعذر المبدل ومع تمكنه عنه بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

لا يقال: المختار هو التخيير بين الاتيان بالمبدل ناقصا وبين الاتيان ببدله الاضطراري.

لأنّا نقول: إنّ جعل البدلية متأخر عن عدم التمكن من الاتيان بالمبدل ولا يكون ذلك في عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال إنّهما متزاحمان ومع التزاحم وعدم المرجح يحكم بالتخيير وقاعدة الميسور توجب التوسعة في التمكن من الاتيان بالمبدل لا من باب تنزيل الباقي منزلة الواجب حتى يقال إنّ كلا من الميسور والبدل وجود تنزيلي للواجب ولا ترجيح لأحدهما على الأخر فيتخير بل يكون من باب انتفاء جزئية المفقود ورفع اليد عنه فلا تغفل.

هذا كله فيما إذا كان تباين بين البدل الاضطراري والبدل الذي يدل عليه قاعدة الميسور كالوضوء والتيمم وأمّا إذا لم يكن تباين بينهما كالصوم ستين يوما والصوم ثمانية عشر يوما في كفارة شهر رمضان أو كفارة الظهار فمقتضى قاعدة الميسور كما عرفت هو عدم وجود مجال للبدل الاضطراري إلاّ أن يكون ظهور الدليل في تخصيص القاعدة كما في مورد المثال أقوى من ظهور قاعدة الميسور فاللازم هو اتباع ظهور الدليل في تخصيص القاعدة كما لا يبعد ذلك في مورد المثال.

التنبيه السادس: في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التنجير بين الفعل والترك فيما إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته بمعنى حصول العلم الإجمالي باعتبار أحد الأمرين في الواجب أما فعل هذا الشيء أو تركه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل وإيجاده مرة مع هذا الشيء وأخرى بدونه أو يختار بين فعله وتركه مرة واحدة وجهان.

وقد يقال على القول بوجوب الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر يجب الاحتياط في المقام أيضا وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بالبراءة في المقام فإنّ العلم الإجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية لدوران الأمر بين فعل شيء وتركه وهو لا يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي فلم يبق إلاّ الشك في الاعتبار وهو مورد لأصالة البراءة وعليه فيكون مختارا بين الفعل والترك ومقتضى اطلاق هذا الكلام عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالاجمال توصليين أو تعبديين.

أورد عليه بأنّ التحقيق وجوب الاحتياط والاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرة وبدونه أخرى وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر وذلك لأنّ المامور به هو الطبيعي وله أفراد طولية فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل ومن المخالفة القطعية بترك العمل راسا فيكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف لا محاله فيجب الاحتياط في المقام وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر والفرق بينهما واضح فإنّه ليس في الأقل والأكثر إلاّ احتمال اعتبار شيء في المأمور به فيكون مجرى البراءة بخلاف المقام للعلم الإجمالي باعتبار شيء في المأمور به غاية الأمر لا ندري أنّ المعتبر هو وجوده أو عدمه في المأمور به فلابدّ من الاحتياط ولا فرق بين التوصليين أو تعبّديين.

ودعوى: أنّ مع تسليم كون الطبيعة مورد تعلق التكليف لا الفرد أمكن التفصيل بين التوصليين وجريان البراءة في الطرفين والحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفة العملية

القطعية من جريان الأصل نباء على عدم المانع مـن جـريان البراءة في أطـراف المـعلوم بالاجمال إذا لم يؤدّ إلى المخالفة القطعية العملية وبين التعبديين ولزوم الاحتياط للتمكن من المخالفة القطعية في هذه الصورة ومعه لا يجوز الترخيص بالنسبة إلى الطرفين.

مندفعة: بأنّه إذا دار الأمر بين كون شيء شرطا أو جزءا بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالي بتقييد الواجب بأمر حاصل إلاّ أنّه دائر بين وجود ذاك الشيء وعدمه وحيث إنّه لا جامع أصلا بينهما وأمكن الاحتياط ولو بالتكرار فالعقلاء يحكمون في مـثله بـوجوب الموافقة القطعية ولو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفة قطعية عملية ومع حكم العقلاء وعدم الردع عنه لا مجال للرجوع إلى البراءة ولو في التوصليات فتحصّل أنّ الأقوى هـو وجوب الاحتياط في مفروض المسألة مطلقا ســواء كـان طـرفي المـعلوم بـالاجمال مـن التوصليات أو التعبديات فتدبر جيداً.

## خاتمة في شرائط الأُصول

والكلام يقع تارة في الاحتياط وأُخرى في البراءة والاحتياط إمّا في التوصليات وإمّا في العبادات.

أمّا الاحتياط في التوصليات فلا يعتبر في حسنه أمر زائد على تحقّق موضوعه وهو كونه بنحو يوجب احراز الواقع وهو ان يأتي بجميع المحتملات وهو حسن ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام وإلاّ فهو احتياط موجب لادراك الواقع ولكنّه مبغوض للمولى وساقط حسنه عن الفعلية وأمّا الاحتياط في العباديات فلا شك في حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي باتيان المأمور به او لم يكن الواقع منجّزا عليه كـما في الشـبهات البـدوية الموضوعية أو الشبهات البدوية الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل هذا بخلاف ما إذا كان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعـدمه أو

التفصيل بين كون الاحتياط مستلزما للتكرار وعدمه أقوال والأقوى هو الأوّل إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه مع صدق تحقق الاطاعة على الاتيان بالمأمور بـه بـدونه سـواء استلزم التكرار أو لم يستلزم.

نعم لو شك في اعتبار قصد الوجه وعدمه وتمكن منه بالفحص عن الأدلّة أو رأي مجتهده أمكن القول بوجوب الفحص لاحتمال دخالته في الاحتياط وادراك الواقع ولكن عـرفت عدم الدليل على دخالة قصد الوجه فيه شرعا ولا فرق فيه بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

ودعوى الاجماع على اعتبار نيّة الوجه غير ثابتة هذا مع احتمال أن يكون مورد الاجماع هو وجوب قصد القربة لا وجوب قصد الوجه فتحصّل أنّ الاحتياط مطلقا لا يتوقف على الفحص والعلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب ومع عدم توقفه عـلى ذلك يجـوز الاحتياط في العباديات كالتوصّليات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

## وأمّا البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في البراءة العقلية ولا يخفى عليك أنّه لا يجوز اجراؤها إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف وذلك لأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا مورد لها إلّا بعد ثبوت موضوعها وهو عدم البيان ولا يثبت هذا الموضوع إلّا بالفحص واليأس عن الظفر بالحجة ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية ما لم يرخصّ الشارع.

وأمّا إذا رخصّ الشارع فهو ترخيص شرعي يرفع به عما يقتضيه الدليل العـقلي لأنّ حكم العقل بالاحتياط قبل الفحص يكون من باب الاقـتضاء ومـعه يمكـن الترخـيص الشرعي.

المقام الثّاني: في البراءة الشرعية وهي إمّا في الشبهة الموضوعية التحريمية وإمّـا في الشبهة الموضوعية الوجوبية وإمّا في الشبهة الحكمية.

أمّا الشبهة الموضوعية التحريمية فلا دليل على اعتبار الفحص في جريان البراءة فيها لاطلاق بعض الادلة الدالة على البراءة الشرعية من حيث الفحص وعدمه كقوله عليه السلام كل شيء منه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ اطلاق الأخبار منصرف عن الموارد التي يمكن تحيل العلم فيها بسهولة ومع الانصراف لا مجال للبراءة قبل الفحص الذى لا يحتاج الى مؤنة.

نعم يجرى البراءة من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا الى دقة واعمال نظر كما يدل عليه صحيحه زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع في نفسك.

وذلك لأنّ النظر هو الفحص مع الدقّة فالمنفي في هذه الرواية هو فحص خاصّ لا مطلق الفحص وإن كان مع سهولة.

وأمّا الشبهة الموضوعية الوجوبية فالأمر فيها أوضح لعدم دليل خاص فيها يدلّ بالاطلاق على عدم الحاجة إلى الفحص فالشك الذي أخذ موضوعا فيها منصرف من الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيها بسهولة بل يصدق العلم المأخوذ في الغاية على ما لو تفحص لظفر به فالأقوى عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ينكشف بأدنى فحص وليس الشك مستقرا.

وأمّا الشبهات الحكمية فقد استدل لاعتبار الفحص فيها بأمور.

**الأول:** دعوى الاجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.

أورد عليها بأنّ الاجماع هيهنا غير حاصل ونقله لوهنه بلا طائل فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل صعب.

**اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ الاجماع في مثل المقام غير متوقف على الأدلة الموجودة المذكورة فيه بحيث لو لا الأدلة كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص فهذا الاجماع العملي منهم حجة

ودليل على عدم فهمهم من أدلة البراءة الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض كونها مطلقه.

هذا مضافا إلى أنّ الاستناد إلى الأدلّة لا يضر إذا اتّصل الاجماع في كلمات القدماء إلى إجماع أصحاب الائمة عليهم السلام فإنّه كاشف حينئذٍ عن تقرير الإمام.

الثاني: حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لايصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أنّ مجراه الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف.

أورد عليه بأنّ مقتضى هذا الدليل هو جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الأحكام وعدم جواز الرجوع اليها بعد الفحص فيا إذا لم يظفر بهذا المقدار وذلك لأنّ المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالي فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالي منه وإذا ظفر عليه يصح له ذلك ولو قبل الفحص والظاهر عدم التزامهم بذلك في شيء من الموردين.

هذا مضافا إلى أنّ محل الكلام في البراءة فيا لم يكن هناك علم موجب للتنجز إمّا لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم أو لعدم الابتلاء إلاّ بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات اليها.

الثالث: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنّهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنّه شك في المكلف به.

الرابع: الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل وهي العمدة وأمّا من

الايات فقوله تعالى ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بدعوى أنّ الاية الكريمة أوجبت الفحص والسؤال عن أهل الذكر عند عدم العلم مع أنّه لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا يكون السؤال لازما.

وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] بدعوى أنّ الآية أوجبت السفر والنفر لتعلم الأحكام مع أنّه لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر والنفر للتعلم.

وأمّا من الروايات فموثقة مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَالِغَةُ﴾ فقال إنّ الله يقول للعبد يوم القيامة عبدي كنت عالما فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال أفلا تعلّمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة.

بدعوى أنّها تدل على عدم كون الجاهل بالحكم معذورا إذا كان قادرا على التعلم واتفقت المخالفة مع أنّه لو كان حديث الرفع جاريا فيه فلا مجال للعتاب والمؤاخذة على ترك التعلم والتفحص.

وصحيحة أبي جعفر الأحول مؤمن الطاق عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقّهوا ويعرفوا إمامهم ويسعهم أن ياخذوا بما يقول وإن كان تقيه.

بدعوى صراحتها على أنّ الناس ليسوا في سعة بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا ويتفقّهوا مع أنّه لو كان حديث الرفع جاريا فيه قبل الفحص والتعلم كانوا في سعة وغير ذلك من صحاح الأخبار الدالة على عدم جواز الرجوع إلى اطلاق حديث الرفع قبل الفحص.

وهذه الأدلّة اللفظية من الآيات والروايات هى عمدة الوجه لتقييد إطلاق أدلّة البراءة الشرعية بناء على إطلاقها.

---

١. سورة التوبة / الآية ١٢٢.

## استحقاق العقاب عند ترك الفحص وحصول المخالفة

لا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدّيا إليها فإنّ المخالفة حينئذٍ وإن كانت مغفولة حين المخالفة وبلا اختيار إلاّ أنّها منتهية إلى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة بل مجرد ترك التعلم والتفحص كاف في صحة المؤاخذة والعقوبة وإن لم يكن مؤدّيا إلى المخالفة مع احتمال إدّائه إلى المخالفة لاجل التجرّي وعدم المبالات بها.

نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط والموقت ولو أدّى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما فضلا عما إذا لم يؤدّ إليهما حيث لا يكون حينئذٍ تكليف فعلى أصلا لا قبلهما وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ولذلك التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الكفاية إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا فيكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه لاعلى ما أدّى إليه من المخالفة أو إلى الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلّقا لكنّه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم والفحص فيكون الايجاب حاليا وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته وأمّا لو قيل بعدم الايجاب إلاّ بعد الشرط او الوقت فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا ولا بأس به ولا ينافى ذلك ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا لنفسه حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدميّا بل للتهيأ لايجابه.

يشكل ذلك بأنّ الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدلة وفتاوى المشهور هذا مضافا إلى أنّه لو كان الواجب توصّليا ولم يحصل العلم به ثم اتفق صدور الواجب منه من باب

الاتفاق لزم استحقاقه العقوبة مع اتيانه الواجب حيث ترك التعلم الذى هو واجب نفسي وهو كما ترى.

والأولى أن يجاب عن الأشكال بأنّ الواجب المشروط يكون متعلقا للارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان وملاحظة الانسان مطلوبات نفسه فإذا علم الإنسان بحصول الشرط في المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

أو يجاب بأنّ أدلّة وجوب تحصيل العلم كأدلّة وجوب الاحتياط فكما أنّ وجوب الاحتياط طريق فكذلك وجوب تحصيل العلم وكما أنّه لو عصى الأول يعاقب على ترك الواقع لتنجّزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

وفيه أنّ تعلق الارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أنّ الارادة فعلية والمراد استقبالي وعليه فلا فرق بين هذا وبين الواجب المعلق في جواز دفع الاشكال به فإنّ الوجوب في كليهما فعلي والواجب استقبالي.

وعليه فالقول بالواجب المعلّق لدفع الاشكال لا مانع منه.

هذا مضافا إلى أنّه لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط وطريقيته لأنّ احتمال التكليف الفعلي موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت او الشرط.

نعم يمكن أن يقال بناء العقلاء على صحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت اذا التفت المكلف وتمكّن منها في الجملة ولو بالتعلم والتفحص وذلك لقبح تفويت الملاك ووجوب تحفّظه.

فتحصّل أنّ التفحص والتعلم واجب ولو في الموقتات والمشروطات وذلك لقبح تفويت الملاك التام ووجوب حفظه عند العقل والعقلاء ولو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسي فلا تغفل.

بقي هنا شيء وهو أنّه إذا كان الواقع بحيث لو تفحّص المكلف عنه لا يصل إليه فهل

يستحق العقاب على مخالفة الواقع لو لم يتفحص أولا وجهان:

أحدهما: أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو البيان الواصل والمفروض أنّه غير واصل.

وثانيهما: هو التفصيل بين وجوب الفحص لآية السؤال والأخبار الدالة على وجوب التعلم فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم وتحصيل العلم بالأحكام فالمورد لا يكون مشمولا للأدلة المذكورة.

وبين وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو لأجل أدلة التوقف والاحتياط فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لكونه منجّزا بالعلم الإجمالي أو أدلة وجوب الاحتياط ولقائل أن يقول محل الكلام في وجوب الفحص لا يختص بموارد العلم الإجمالي بل يعمّ موارد احتمال التكليف بلا علم هذا مضافا إلى معارضة أدلّة التوقف والاحتياط مع أدلّة البراءة ويمكن الجمع بينهما بحمل أدلّة الاحتياط على صورة التمكن من ازالة الشبهة بمثل الفحص والمفروض في المقام أنّه لا يتمكن من ذلك هذا كله بالنسبة إلى استحقاق العقوبة على المخالفة وأمّا الصحة والبطلان فهو كما يلي إن شاء الله تعالى.

## حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص وتعلّم

إذ اعمل الجاهل بلا فحص وتعلّم فيحكم ببطلان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع والمراد من الحكم بالبطلان ظاهرا هو عدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال مخالفة المأتي به مع الواقع والمفروض أنّه لا مؤمّن له في الاكتفاء به لأنّ المفروض أنّه لم يتفحص ولم يتعلم هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع وإلاّ ففيه صور:

الصورة الأُولى: أن تنكشف مخالفة المأتي به مع الواقع إما بالعلم الوجداني أو بالتقليد عن المجتهد الذى يجب الرجوع إليه حين العمل أو يجب الرجوع إليه فعلاً في هذه الصورة

يجب عليه الإعادة أو القضاء لعدم اتيانه بالمأمور به.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقة المأتي به للواقع بسبب فتوى مجتهده في زمان العمل ومجتهده الذي يجب عليه الرجوع إليه فعلا ففي هذه الصورة لا إشكال في الحكم بصحة العمل لمطابقة عمله مع الواقع بحسب الحجة الفعلية بعد العمل وحنيه.

الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل ومخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلا في هذة الصورة فصلّ مصباح الأصول بين الأدلة الخاصة كحديث «لا تعاد» فاختار الحكم بالصحة في خصوص الصلاة حتى بالنسبة إلى الجاهل وبين الأدلة العامة التي أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء بلا فرق بين الصلاة وغيرهما وعمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعادة والقضاء بعد امتثال الأوامر الظاهريّة ولو انكشف خلافها فاختار الحكم بالبطلان من جهة عدم كون المقام داخلاً في معقد الاجماع يقيناً لأنّ الاجماع على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء إنما هو فيما إذا كان العامل عمله مستنداً إلى الأمر الظاهري وأمّا إذا لم يستند إليه كما في المقام فلا اجماع على صحته.

ويمكن أن يقال: يكفي في الإجزاء مطابقه المأتي به مع الحجة والمفروض أنّها متحققة في المقام إذ فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل حجة له ولا دخالة للاستناد في حجيتها كما لا دخالة له في سائر الأمارات كالخبر ومعنى حجيتها أنّ العمل بما يطابقها يوجب العذر وسقوط الأمر الواقعي عن التنجيز والمفروض أنّه عمل بما يطابقها فمع العمل والاتيان بالموافق كان معذورا وسقط الأمر الواقعي ومع السقوط المذكور لا مجال للاعادة أو القضاء فلا تغفل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: هذا صحيح فيما إذا قلنا بالاجزاء مطلقا بالأدلة اللفظية وأمّا إذا لم نقل بذلك وقلنا به بدليل السيرة والاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورة الاستناد.

الصورة الرابعة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلي

ومخالفته له بفتوى المجتهد الأوّل فإن قلنا بلزوم الاستناد في الحجية أمكن للعامل أن يستند إلى المجتهد الفعلى ويحكم بصحة عمله وإن لم نقل بلزوم الاستناد وقلنا بكفاية المطابقة في الحجية فإن كان الأوّل أعلم يجب عليه الاعادة والقضاء لانحصار الحجية فيه وإن كان الثانى أعلم فلا يجب عليه الاعادة والقضاء لما عرفت وإن كانا متساومين فقول كل واحد منهما حجة له بنحو الحجة التخييرية والمكلّف مخيّر بينهما فتدبر.

## الإجهار في موضع الإخفات وبالعكس

وردت هنا النصوص الصحيحة الخاصة الدالة على صحة الصلاة في الجهر موضع الاخفات وبالعكس من دون فرق بين كون الجهل قصوريا أو تقصيرياً فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا حاجة إلى الاعادة فضلاً عن القضاء بعد الوقت ولا اشكال في ذلك وإنّما الإشكال في الجمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب في صورة كون الجهل تقصيرياً فيقال كيف يعقل الحكم بالصحة مع العلم باستحقاق العقوبة على ترك الواجب فيما إذا قصّر في الفحص والتعلّم.

**وأجيب عنه بوجوه:**

منها أنّ الحكم بالصحة إنما هو لاشتمال المأتي به على المصلحة الملزمة والحكم باستحقاق العقاب إنّما هو لأجل فوات المصلحة الزائدة التي لا يمكن تداركها بسبب تقصيره في ترك الفحص والتعلّم.

ومنها أنّه يمكن أن يقال بتعدد المطلوب وأنّه في حال الجهل أمران أحدهما أصل الصلاة والثانى الصلاة المقيدة بكونها قصرا ومع الاتيان بالمقيد يحصل المطلق وبحصول المطلق يفوت مصلحة الصلاة المقيّدة بكونها قصرا.

وبذلك ينحلّ الاشكال إذ وجه صحة الاتمام على هذا كونه مأمورا به ووجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورا به أيضا ووجه عدم وجوب الاعادة قصرا لو علم بالحكم في الوقت هو تفويت مصلحة القصر بالاتيان بأصل الصلاة ولو في ضمن الاتمام.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ فوت مصلحة الصلاة المقيدة بكونها قصرا يتوقف على التضاد.

وهنا اشكال آخر: وهو أنّ ظاهر النصوص أنّ الصلاة المأتي بها مع كيفية الاتمام في موضع القصر أو الاجهار في موضع الاخفات وبالعكس تامّة الأجزاء والشرائط وهذا ينافي بقاء شرطية الواقع من الجهر أو الاخفات مثلا أو جزئيته بالنسبة الى الجاهل فمع عدم بقائها وتمامية الأجزاء والشرائط يبقى السؤال والاشكال السابق وهو أنّه كيف يعقل الحكم بالصحة مع الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الواجب.

وأجيب عنه بأنّه ليس في أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السلام فلا اعادة ومن المعلوم أنّ نفي وجوب الاعادة أعم من كون المأتي به تاماً أو ناقصاً سقط الواجب به.

وهكذا الأمر في خبر الجهر والاخفات فإنّه وإن تضمّن قوله عليه السلام «وقد تمّت صلاته» إلاّ أنّ المراد به بقرينة صدر الحديث هو مجرد عدم انتقاص الصلاة وعدم احتياجها إلى الاعادة فلا ينافي استحقاق العقوبة على ترك الواجب فلا تغفل.

## شرطان آخران لجريان البراءة:

## وقد حكي عن الفاضل التوني شرطان لجريان البراءة:

أحدهما: أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى وعليه ففي مثل الإنائين المشتبهين لا يجري أصالة عدم وجوب الاجتناب في طرف لأنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر وهكذا لا يجري في مثل مورد الشك في المتقدم والمتاخر كالكريّة والملاقاة أصالة عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كرّاً لأنّ إعمال الأصل يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي بالكرّ أو الماء.

أورد عليه الشيخ﴿ بقوله إنّ ايجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي كان يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعا فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال ومنه المثال الثاني فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّاً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال.

وإما لاستلزام نفي الحكم به عقلاً أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الانائين فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأوّل كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم آخر وجودي آخر لا يكون مانعا من جريان ادلته.

وإن كان على الوجه الثاني الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فإن أريد باعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر ففيه أنّ مفاد أدلّة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وإن كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفي فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت إلاّ أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج.

وإن أُريد باعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار إلاّ أنّه معارض بجريانه في الآخر فاللازم إمّا اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي لأجل العمل بالأصل وإمّا اهماله فيهما وهو المطلوب وأما اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح.

وكيف كان فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجري في غيره من الأُصول والأدلة ولعلّ مقصود صاحب الوافيه ذلك

وقد عبّر هو﴿ في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

ثم لا يخفى عليك أنّه لا معنى للنزاع في حجية مثبتات البراءة وعدمها إذ أصالة البراءة لا تنفي إلاّ تنجّز الحكم الواقعي أو فعليته فالأمر العادي أو العقلي أو الشرعي المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم ولوازمه أو فعليته ولوازمها يترتب عليه لا محالة إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان وذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتبا عليه أو ملازماله.

ولو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد جريان البراءة ولو قلنا بالأصل المثبت إذ البراءة لا تنفي الحكم واقعا.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه لارجاع كلام الفاضل التوني إلى عدم حجيته مثبتات البراءة فلا تغفل.

وثانيهما: من شرائط جريان البراءة أن لا يتضرر باعمال البراءة مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته فإنّ اعمال البراءة في هذه الموارد والحكم بعدم الضمان يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وعموم قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار ولا ظن بأنّ الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضّار ولكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أوهما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأعظم﴿ ومن تبعه بأنّه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل كان دليلا كسائر الأدلّة الاجتهادية وحاكما على البراءة وإلاّ فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة تحت قاعدة الاتلاف أو حديث لا ضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل مع تحقق موضوعه وهو الشك.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ أدلّة البراءة إنّما وردت امتناناً والمرادية هو الامتنان النوعي ومن المعلوم أنّ جعل البراءة في المورد الذي شكّ في ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف

الامتنان النوعي والظاهر أنّ مراد الفاضل التوني هو اشتراط عدم الضرر واقعاً على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعدة نفي الضرر وعليه فما أفاده متين إذ مرجعه إلى اشتراط أن يكون جعل البراءة موافقاً للامتنان النوعي.

لا يقال: إنّ لازم ذلك هو اشتراط جريان البراءة بالعلم بعدم النصّ وهذا واضح الفساد فإنّ أصالة البراءة مشروطة بعدم العلم بالنصّ لا بالعلم بعدم النص.

لأنّا نقول: إنّ عدم جريان الأصل في مورد الشك في الضرر من جهة عدم إحراز الامتنان النوعي مع أنّ الملحوظ في أصالة البراءة هو الامتنان النوعي وعليه فأدلة البراءة قاصرة عن شمول الموارد التي ليس فيها امتنان نوعي.

وجعل البراءة في موارد الشك في الضرر خلاف الامتنان النوعي وإن كان موضوع الأصل وهو الشك متحققاً.

# قاعدة لا ضرر ولا ضرار:

وكيف كان حيث انجر الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغي البحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أُمور إن شاء الله تعالى.

انجر الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغي ان نبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالي.

الأمر الأوّل: في إسناد الحديث وطرقه وهي متعددة

منها ما رواه محمّد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمدبن محمّدبن خالد عن أبيه عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال إن سمرةبن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمر بـه إلى نخلته ولا يستأذن فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبي سمرة فلّما تأبّي جاء الأنصاري إلى رسول‌الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبره الخبر فـأرسل إليـه رسـول‌الله صلى الله عليه وآله وخـبره بـقول الأنصاري وما شكا وقال إن اردت الدخول فاستأذن فأبىٰ فلما أُبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبي أن يبيع فقال لك بها عذق يمـدّ لك في الجـنة فـأبىٰ أن يـقبل فـقال رسول‌الله صلى الله عليه وآله للأنصاري إذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنّه لا ضرر ولا ضرار.[1]

ولا إشكال في سنده فإنّه من الموثقات والمعتبرات والوجه في جعله من الموثقات دون المصححات هو كون عبدالله بن بكير فطيحاً.

---

(١) الكافي/ج ٥، ص ٢٩٢.

ومنها: ما رواه الصدوق في الفقيه عن أبيه رضي الله عنه عن عبدالله بن جعفر الحميري عن أحمدبن محمّدبن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن فقال إنّك تجيئ وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثمّ نأذن لك وتدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالي أدخل عليه ولا استأذن فأتى الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وأخبره فبعث إلى سمرة فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال للأنصاري فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيده فيأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله قال لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله الأنصاري أن يقلع النخلة فيلقيها إليه وقال لا ضرر ولا اضرار (ضرار خ ـ ل).(١)

وسند هذا الحديث أيضاً لااشكال فيه لأنّه من الموثقات بل قال بعض الأعاظم يمكن عدّها أقوى سندا من رواية الكليني لأنّ في سند الكليني محمّد بن خالد البرقي وقد قال النجاشي انه ضعيف في الحديث وإن كان المعتمد وثاقته.(٢)

والوجه في كونه من الموثقات دون المصححات هو كون الحسن بن علي بن فضال وعبدالله بن بكير من الفطحية.

ومنها: ما رواه الكليني عن علي بن محمّدبن بندار عن أحمدبن أبي عبدالله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن عبدالله بن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار فكان يجيىء ويدخل إلى عذقه بغير اذن من الأنصاري فقال له الأنصاري يا سمرة لاتزال تفاجئنا على حال لا نحب

---

(١) من لايحضره الفقيه باب المضاربة / ح ١٨.

(٢) قاعدة لا ضرر ولا ضرار للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ١٦.

أن تفاجئنا عليها فإذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن في طريق وهو طريقي إلى عذقي قال فشكا الأنصاري إلى رسول‌الله ﷺ فارسل إليه رسول‌الله ﷺ فأتاه فقال له إنّ فلانا قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل فقال يا رسول‌الله استأذن في طريقي إلى عذقي فقال له رسول‌الله ﷺ خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لاقال فلك اثنان قال لا أريد فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق فقال لا قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا فأبى فقال خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة قال لا أريد فقال له رسول‌الله ﷺ إنّك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثمّ أمر بها رسول‌الله ﷺ فقلعت ثمّ رمي بها إليه وقال له رسول‌الله ﷺ انطلق فاغرسها حيث شئت.(١)

وسند الحديث ضعيف لكونه من المقطوعات حيث قال فيه عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسكان عن زرارة.

ومنها: ما رواه في الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شي من اهل الرجل فكرهه الرجل فذهب الرجل إلى رسول‌الله ﷺ فشكاه فقال يا رسول‌الله إن سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستاذن حتى تاخذ أهلي خدرها منه فأرسل إليه رسول‌الله ﷺ فدعاه فقال يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول تدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت ثمّ قال له رسول‌الله ﷺ يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال لا قال لك ثلاثة قال لاقال ما أراك يا سمرة إلّا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه.(٢)

ولا يخفى عليك أنّ قوله ﷺ «ما أراك يا سمرة إلّا مضاراً» بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر

---

(١) الكافي / ج ٥، ص ٢٩٤، باب الضرار.

(٢) من لايحضره الفقيه باب حكم الحريم ح ٨ الطبعة القديمة / ص ٣٢٩.

ولا ضرار وعليه فهذه الرواية أيضاً متعرضة لقوله لا ضرر ولا ضرار ولا يصح عدّ هذه الرواية ممّا يكون خاليا عن جملة لا ضرر ولا ضرار مع ما عرفت من دلالتها على الكبرىٰ المذكورة.

ودعوى أنّ الرواية ضعيفة من ناحية الحسن الصيقل من جهة انه لم يوثق مندفعة بأنّ نقل الأجلاء عنه يوجب الوثوق به وليس معنى ذلك ان بناء الاجلاء على عدم الرواية عن الضعفاء حتى يقال لم يثبت هذا البناء كقاعدة كلية في حق غير محمّدبن أبي عمير وصفوان‌بن يحيي ومحمّدبن أبي نصر البزنطي بل المقصود أن نقل الأجلاء واكثار هم فيه يوجب الوثوق بمثل الحسن الصيقل والفرق بينهما واضح هذا مضافا إلى أنّ قول النجاشي في مقام ترجمة جعفر بن بشير انه روى عن الثقات ورووا عنه يدلّ على وثاقة من يروى عنهم ومن جملتهم هو الحسن الصيقل ودعوى أنّه لا وجه لاستظهار الحصر من هذه العبارة لأنّ اثبات روايته عن الثقات لاينفي روايته عن غيرهم كما ترى لأنّ النجاشي في مقام ترجمته وهذه العبارة لو لم تدلّ على الحصر لما كان وجه لذكرها.

**اللّهمّ إلّا أن يقال:** المقصود بالعبارة المذكورة اكثاره الرواية عن الثقات واكثار الثقات الرواية عنه ولا شك في ان هذا أمر ممدوح وصفة عالية في الشخص في مقابل ما يذكر في شأن بعض الرواة كمحمدبن خالد البرقي من انه يروي عن الضعفاء والمجاهيل فإنّه يعدّ نوعا من القدح والذم في حقه (وعليه فلا يدلّ هذه الجملة على توثيق من يروي عنه حتى يكون الحسن الصيقل موثقاً).

إلى أن قال مضافاً إلى إنّ هذه الاستفادة لاتخلو من غرابة في ناحية الرواة عنه فإنّا لم نجد أحداً مهما بلغ من الجلالة والعظمة لايروي عنه إلّا الثقات حتى أنّ الائمة المعصومين عليهم السلام كثيرا ما روى عنهم الوضاعون والكذابون.(١)

نعم يكفي في وثاقته نقل الأجلاء عنه بالتقريب المذكور وعليه فالرواية لاضعف لها من

---

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ٢٠.

ناحية الحسن الصيقل نعم ربّما يقال إنّ سند الصدوق إليه يشتمل على علي بن الحسين السعدآبادي وهو ممن لم يوثق وإن بني جمع على وثاقته استناداً إلى بعض الوجوه الضعيفة.

منها كونه من مشايخ ابن قولويه في كتاب كامل الزيارات بناء على استفادة توثيق جميع رواة هذا الكتاب أو خصوص مشايخ مؤلفه من الكلام المذكور في مقدمته لكونه من مشايخه بلا واسطة.

أورد عليه بعض الاعاظم أنّ المقدمة المذكورة لا تدلّ على هذا المعنى بل مفادها أنّه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين لذا لم يكن قد أخرجها الرجال الثقات المشهورون بالحديث والعلم المعبر عنهم بنقّاد الأحاديث كمحمدبن الحسن بن الوليد وسعدبن عبدالله واضرابهما وأمّا لو كان قد أخرجها بعض هولاء سواء كانوا من مشايخه أو مشايخ مشايخه فهو يعتمدها ويوردها في كتابه فكانه ﷺ يكتفي في الاعتماد على روايات الشذاد من الرجال على حد تعبيره بايرادها من قبل بعض هولاء الأعاظم من نقاد الاحاديث إلى أن قال فليس مراده وثاقة جميع من وقع في أسانيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبة في ضعفه وليس مراده وثاقة عامة مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفة التي وصفهم بها ﷺ وهي كونهم مشهورين بالحديث والعلم.(١)

ويمكن أن يقال: إنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على علي بن الحسين السعدآبادي أوّل الكلام لاحتمال أن كان من المشهورين في ذلك الزمان وإن لم يكن كذلك في زماننا هذا فلا تغفل وعليه فيكفي كون علي بن الحسين السعد آبادي من مشايخ مؤلف كامل الزيارات من دون وساطة كما صرح به المؤلف المذكور في الباب السادس والثلاثين من كامل الزيارات لأنّ المقدمة المذكورة في أول الكتاب تدلّ على أنّ مشايخه المشهورة ثقات.

ومنها: كونه من أحد العدة الذين يروي الكليني بواسطتهم عن البرقي وقد روى عنه أيضاً علي بن ابراهيم وعلي بن الحسين والد الصدوق وابو غالب الزراري وغيرهم من

---

(١) قاعدة لا ضرر للسيّد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ٢١ ـ ٢٢.

الاجلاء ففي ذلك دلالة على وثاقته.

أورد عليه بعض الأعاظم بأنّه لم يثبت اقتصار هولاء على الرواية عن الثقات كما سبقت الاشارة إليه[١] وفيه ما مرّ من أنّ المقصود ليس أنّهم لم يرووا إلّا عن الثقة بل المراد أنّ اجتماع هولاء الاجلاء في النقل عنه يكشف عن كونه موثقا عرفا.

لا سيا مع تصريح أحمدبن محمّدبن سليمان الزراري بقوله حدثنا مؤدبي عليبن الحسين السعدآبادي ابوالحسن القمي على ما صرح به الشيخ الطوسيّ.[٢]

واطلاق المؤدب على علي بن الحسين السعد آبادي لايخلو عن الدلالة على كونه من المهذبين.

ومنها: كون السعد آبادي من شيوخ الاجازات أورد عليه بأنّه لم يثبت اقتصار الأصحاب على الاستجازة من الثقات بل ثبت خلاف ذلك كما يعلم بمراجعة كتب الرجال.[٣]

يمكن ان يقال: ومع ذلك يمكن أن يحصل الوثوق بمن كان من شيوخ الاجازة بالنسبة إلى جماعة من الأصحاب فإنّه يحكي عن جلالته ومكانته التي لا تساعد مع كونه ضعيفا.

ومنها: أنّ المحكي عن شيخ الشريعةؒ تصحيح سند الرواية حتى على تقدير عدم ثبوت وثاقة السعد آبادي بدعوى أنّ للصدوق طريقا آخر إلى البرقي وهو صحيح بالاتفاق فإنّه يروي عنه أيضاً بتوسط أبيه ومحمّد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبدالله عن البرقي وهذا السند صحيح بالاتفاق.

أورد عليه أنّ هذا الطريق يختص بما يرويه الصدوق في الفقيه مبتدئاً باسم البرقي لا إلى جميع الروايات التي وقع البرقي في طرقها وهذا واضح.[٤]

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ٢٢.

(٢) الفهرست / ص ٤٥ ـ ٥٥.

(٣) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ٢٢.

(٤) نفس المصدر.

وأجاب عنه بعض الأكابر بأنّ الصيقل ليس له كتاب كما أنّ السعدآبادي ليس له كتاب وعليه فالكتاب للبرقي أو يونس وكتابهما مرو يان بطريق آخر صحيح والشاهد على أنّ الصدوق نقل من كتاب البرقي هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنّه قرينة على أخذه من الكتاب لا أنّهم رووا له مرات عديدة ولا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقي وبين عدم ذلك كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ ما رواه الصدوق في الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر ولا يرد عليه المناقشات المذكورة وعليه فلا يصح دعوى أنّ قضية سمرة لم تذكر مقرونة بجملة لا ضرر ولا ضرار في كتبنا إلّا بطريق واحد فقط فلا ينبغي الخلط بين ثبوت هذه القضية في نفسها وبين ثبوتها مقرونة بهذه الجملة فإنّه إن صحت دعوى استفاضة أصل القضية فلاتصح دعوى استفاضتها مقرونة بهذه الجملة كما يظهر من المحكي عن المحقّق النائيني.[1]

وذلك لما عرفت من أنّ الطريق لاينحصر بما رواه زرارة بل يروي القضية المذكورة بطريق آخر وهو على ما ذكره الصدوق في المشيخة محمّد بن موسى المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن أحمدبن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن يونس بن عبدالرحمن عن الحسن بن زياد الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء عن الإمام أبي جعفر الباقرعليه السلام لايقال إنّ ما رواه الصدوق لايكون مقروناً بجملة لا ضرر ولا ضرار.

لأنّا نقول: يكفي في اقترانها دلالة قولهصلى الله عليه وآله سمرة ما اراك يا سمرة إلّا مضارا فإنّه بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر ولا ضرار كما لا يخفى وحينئذ فإن قلنا بكفاية الاثنين في صدق الاستفاضة فالرواية مستفيضة لنقل زرارة وابي عبيدة الحذاء ولكن قال شيخنا البهائي عليه الرحمة في تعريف المستفيض ان نقله في كل مرتبة ازيد من ثلثة فستفيض انتهى[2] وعليه فلا يعد هذه الرواية الدالة على قضية سمرة مستفيضة وإن ذهب إليه بعض الأكابر

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ٢٥.

(٢) وجيزة شيخنا البهائي.

فتدبّر.

هذا مع قطع النظر عن غير قصة سمرة وإلّا فدعوى الاستفاضة واضحة لنقل هذه الجملة أعني لا ضرر ولا ضرار في قضايا أخرى باسناد مختلفة متعددة.

منها ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار وقال إذا رفّت الأُرَف وحدّت الحدود فلا شفعة.(١)

والسند ضعيف ولكن يحتوي كبرى لا ضرر ولا ضرار وهي مرتبطة مع صدر الحديث من جهة أنّه يصلح لكونه حكمة لعدم لزوم المعاملة في مورد جعل حق الشفعة بناء على ظهور قوله وقال لا ضرر ولا ضرار في كونه مقولا للنبي صلى الله عليه وآله أو للامام عليه السلام في وجه تشريع الشفعة كما هو المختار لا أنّه قول الراوي بدعوى أنّه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

ومنها: ما رواه الكليني عن محمّدبن يحيى عن أحمدبن محمّد عن محمّدبن يحيى عن طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السلام قال قرات في كتاب لعلي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين فإنّه لايجوز حرب إلّا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمّه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء.(٢)

والظاهر أنّ في الرواية تصحيفاً والشاهد لذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن الكافي بهذا السند عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السلام قال قرأت في كتاب علي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت معنا يعقب

---

(١) الكافي / ج ٥، ص ٢٨٠.

(٢) الكافي / ج ٥، ص ٣١، ح ٥.

بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلّا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة أمّه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء[1] ونسخة الشيخ من الكافي مصححة ومنها: يعلم ان كلمة «بما» غلط والصحيح «معنا» وعليه فقوله يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين خبر لقوله كل غازية غزت معنا والمراد منه هو التوصية برعاية النوبة في الجهاد ويعلم منها أنّ قوله فإنّه لا يجوز حرب إلّا باذن أهلها غلط والصحيح هو وأنّه لا يجار حرمة إلّا باذن اهلها والمراد من الحرمة هو المرأة وعليه فمعناه أنّه لا يجوز ان تجار المرأة إلّا باذن اهل المرأة وعليه كان ما أفاده العلامة المجلسي‏ﷺ من أنّ المراد من الجار فيه من آجرته لاجار الدار[2] صحيحاً لأنّ الجار يأتي بمعنى المستجير والمستجار كليهما ثمّ إنّ هذه المكتوبة مروية مع سائر المكتوبات المروية عن النبي‏ﷺ في كتب العامة كما نقلها اية الله الاحمدي‏ﷺ في مكاتيب الرسول‏ﷺ وهي تؤيد صحة نسخة الشيخ من كتاب الكافي وكيف كان يحتوي هذا الخبر عنوان غير مضار وهو بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر ولا ضرار ويدلّ على عدم جواز ايراد الاضرار من الغير إلى الجار كما لا يجوز أن يورد الجار الضرر إلى الغير بحيث يكون آثماً بناء على كون قوله غير مضار ولا آثم راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الاضرار من الغير إلى النفس ومن النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على رجوع قوله غير مضار ولا آثم إلى النفس وبالجملة يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبة إلى الغير ولا نظر له إلى الاضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن محمّدبن الحسين عن محمّدبن عبدالله‏بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله‏ﷺ قال قضى رسول‏الله‏ﷺ بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال لا ضرر ولا ضرار.[3]

---

(١) التهذيب / ج ٦، ص ١٤٠، الباب ٦١ باب اعطاء الامان.

(٢) مرآة العقول / ج ١٨، ص ٣٥٨.

(٣) الكافي / ج ٥، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

والسند ضعيف هذا كله مع قطع النظر عما ورد في كتب العامة كمسند احمد بن حنبل عن عبادة بن الصامت أنّ من قضاء رسول الله ﷺ ان لا ضرر ولا ضرار وسنن ابن ماجة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ لا ضرر ولا ضرار وسنن البيهقي عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله ﷺ قال لا ضرر ولا ضرار من ضار ضره الله ومن شاق شق الله عليه.

والموطأ لمالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أنّ رسول الله ﷺ قال لا ضرر ولا ضرار وغير ذلك من أخبارهم التي جمعها في تسديد الأُصول[1] هذا كله بالنسبة إلى الأخبار الدالة على الكبرى المذكورة أعني لا ضرر ولا ضرار بنحو من الدلالة وقد عرفت أنّ دعوى استفاضة قوله لا ضرر ولا ضرار في مثل هذه المجموعة من الأخبار ليست بمجازفة هذا مضافاً إلى الأخبار الكثيرة الواردة في الموارد الخاصة التي يمكن استفادة عموم لا ضرر منها وهذه الأخبار كثيرة جداً[2] منها ما رواه في الكافي بسند صحيح عن هارون ابن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله عليه السلام عن رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالراس والجلد فقضى أنّ البعير بريء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ فأبى قال أريد الرأس والجلد فقال ليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطى حقه إذا اعطى الخمس.[3]

ومنها: صحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن[4] ومثلها صحيحة الكناني[5] وغير ذلك قال سيّدنا الاستاذ بعد ذكر جملة من الأخبار ولا يخفى أنّ هذه الطائفة أكثر من أن يحصى.[6]

---

(١) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢) لعل جماعة الرواة الّذين رووا الموارد الخاصة تكون أزيد من اربعين رجلا وهكذا الروايات المسندة ازيد من خمسين رواية فراجع.

(٣) الكافي / ج ٥، ص ٢٩٣.

(٤) التهذيب / ج ٩، ص ١٥٨.

(٥) الكافي / ج ٧، ص ٣٥٠.

(٦) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد قدس سره / ج ٢، ص ٥١٨.

وكيف ماكان يكفي صحة بعض الطرق المذكورة لاثبات الكبرى المذكورة أعني لا ضرر ولا ضرار ولا حاجة إلى اثبات الاستفاضة ولا إلى التواتر وإن أمكن اثباتها مع ملاحظة قصة سمرة وغيرها ومع ضميمة موارد خاصة كما نسب ذلك إلى فخر المحققين هذا كله بالنسبة إلى اسناد حديث لا ضرر ولا ضرار.

الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث والثابت هو قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار كما في موثقة زرارة المنقولة في الكافي والفقيه وأمّا قيد في الاسلام فلم يرد في رواية صحيحة من طرقنا نعم احتج به الصدوق في قبال العامة الذين قالوا إنّ المسلم لا يرث الكافر بأنّ الله عزّوجلّ إنّما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله فأمّا المسلم فلأي جرم وعقوبة يحرم الميراث؟ فكيف صار الاسلام يزيده شرا مع قول النبي ﷺ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالاسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا ومع قوله ﷺ الاسلام يعلو ولا يعلى عليه والكفّار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون[١] ومن المعلوم أنّه في مقام الاحتجاج به على العامة بما ورد في طرقهم ولذا قال السيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي لم يذكر مع هذه الزيادة في كتب اصحابنا فيما اطلعنا عليه إلّا في مقام الاحتجاج به على العامة من حيث وروده من طرقهم فلا يدلّ على نقله من طرقنا أيضاً ليقال انه مروي من طرق الفريقين فيمكن الوثوق بصحته.[٢]

ودعوى انجبار ضعف هذا الحديث مع هذه الاضافة اعني قيد في الاسلام بعمل الاصحاب به واعتمادهم عليه كالصدوق في الفقيه والشيخ في الخلاف والعلاّمة في التذكرة وغيرهم مندفعة بما أفاده المحقّق السيستاني مدظله العالي أولا بأنّ هذا المقدار لا يكفي في جبر الخبر الضعيف فإنّ الجبر عند القائل به إنّما يتم في موارد عمل المشهور لا بمجرد عمل البعض كما هو الحال في المقام.

(١) الفقيه / باب ١٦٢ باب ميراث اهل الملل ٥٦٧ الطبع القديم.

(٢) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ٨٤

وثانياً بأنّه لم يظهر اعتماد هذا البعض أيضاً على حديث (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) لأنّ ما يستدل به علماؤنا في المسائل الخلافية من الروايات المروية بطرق العامة ليس من باب الاعتماد عليها وإنّما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجيته ونقل الرواية في الخلاف والتذكرة إنّما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك في نقل الفقيه أيضاً لأنّ هذا الكتاب وإن لم يكن قد وضعه شيخنا الصدوق للمحاجّة مع العامة في الفروع إلّا أنّه قد تعرض لرد كلامهم في عدة مسائل خلافية وقد كان منهجه في هذه المسائل نقل اخبار العامة التي تؤيد رأي الامامية وتقوم حجة عليهم وكانت من تلكم المسائل مسالة إرث المسلم من الكافر.(١)

وأمّا قيد (على مؤمن) فلا دليل عليه إلّا مقطوعة الكافي عن علي بن محمّد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال إنّ سمرة بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله صلى الله عليه وآله إنّك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن الحديث.(٢)

ولاحجية للمقطوعة المذكورة لاسيما أنّ راويها هو البرقي الذي طعن عليه بالرواية عن الضعفاء ودعوى أنّ وجود الرواية في الكافي يكفي للحجية ولا يضرّها الانقطاع هذا مضافاً إلى أنّ أصل القضية مروية باسناد معتبرة عن ابن بكير وابي عبيدة فمطابقة الرواية في أصل القضية ممّا يوجب الوثوق بصدورها.

مندفعة أوّلاً بأنّ وجود الرواية في الكافي لا يكفي بدون تمامية السند وثانياً بما أفاده السيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي من أنّه إذا كان مبنى الاعتماد على رواية ابن مسكان توافقها في المضمون مع رواية ابن بكير وأبي عبيدة فاللازم الاقتصار في ذلك على موارد الاتفاق ولا يمكن التعدي عنها إلى موارد الاختلاف.(٣)

---

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني(مدظله العالي) / ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) الكافي / ج ٥، ص ٢٩٤.

(٣) قاعدة لا ضرر ولا ضرار للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ٩٤.

فتحصّل: ممّا تقدم أنّ قيد (على مومن) لم يقم عليه دليل معتبر بل الثابت هو لا ضرر ولا ضرار من دون قيد في الإسلام أو قيد على مومن نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلّا بالنسبة إلى تشريعاته وقوانينه.

الأمر الثالث: في فقه الحديث والكلام فيه تارة في مفاد المادة اللغوية للضرر والاضرار والضرار أعني (ض ر ر) واخرى في مفاد هيئتها الافرادية اعني هيئة فعل وفعال من تلك المادة وثالثة في مفاد الهيئة التركيبية.

**فهنا ثلاث مقامات:**

**المقام الأوّل: في مفاد مادة (ض ر ر)**

والظاهر أنّها موضوعة لجامع النقص سواء كان في المال أو البدن أو الحال أو الحقوق ودعوى أنّ الضرر بمعنى سوء الحال أو الضيق وقد يستعمل الضرر في النقص بلحاظ تسبيبه لسوء الحال أو للضيق مندفعة أولا بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضرر والضرار وهو جامع النقص نعم سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص والموضوع له هو مفهوم النقص لا بعض مصاديقه والظاهر أنّ تفسيره بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق والمفهوم.

وثانياً بما أفاده السيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي من أنّ سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضة بخلاف الضيق والنقص فإنّهما من المعاني المحسوسة وفرض الأمور المعنوية المحضة معنى أصيلا للفظ يخالف طبيعة اللغة فإنّ أصول اللغة معاني محسوسة وإنّما ارتبطت الألفاظ بالمفاهيم غير المحسوسة (متاصلة كانت أو اعتبارية) بالتطور في المفاهيم الأصلية المحسوسة ولذلك قلنا في محله في الأصول أنّ الاعتبارات المتاصلة كالاعتبارات القانونية مثل الملكية والزوجية متاخرة في حدوثها عن الاعتبارات الادبية كالاستعارات والمجازات كما أنّ الاعتبارات الادبية متاخرة عن المعاني الحسية فالمعاني الحسية هي بمثابة رأس المال

للمفاهيم اللغوية حتى أنّ لفظ العقل المعبّر عن القوة المفكرة للانسان أصله من عقال البعير وهو الحبل الذي يشد به ليمنعه عن الحركة وهو أمر محسوس وهذا يشير إلى مدىٰ أصالة المفاهيم الحسية في تكوين اللغة وعليه فتفسير اللفظ بمعنى حسّي أو أعم من الحسّي وغيره بحيث يكون أصيلاً في الحسّ ثمّ يتطور إلى معنى أعم هو الأقرب إلى طبيعة اللغة وما يعرف من مبادي تكوينها ففي المقام يكون تفسير مادة (ض ر ر) بالضيق أو النقص أولى وأقرب من تفسيرها بمفهوم تجريدي كسوء الحال والحاصل أنّ تفسير الضرر بسوء الحال بعيد عن المعنى اللغوي إلى أن قال كما أنّ تفسيره بالضيق بأن يجعل المعنى الاصلي (الضيق) سواء كان حسيا مكانيا أو معنويا حاليا بحيث يكون استعمال الضرر في موارد النقص وسوء الحال إنّما هو بلحاظ تسبيبها للضيق يرد عليه أنّ الملاحظ كثرة استعمال الضرر في موارد النقص وإن لم يستوجب ضيقا على الشخص مضافاً إلى أنّ الضيق قد جعل في الاية الكريمة ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ غاية للاضرار فلا ينسجم مع كون الضرر بمعنى الضيق إذ لا معنى لجعل الشي غاية لنفسه.(١)

لقائل أن يقول إنّ مسالة التطور في الاستعمالات العرفية لا يرتبط بوضع الألفاظ للمعاني في اللغة واللغوي جعل مثلاً لفظ السراج لمطلق ما يضي لا أنّه وضع أولا لمنور محسوس ثمّ تطور في الاستعمالات العرفية ويعم المنور المعنوي وهكذا في لفظ الميزان ونحوه ويشهد على ذلك أنّ استعمال الألفاظ في المعاني غير المحسوسة مورد الحاجة في عرض الاحتياج إلى استعمالها في المغاني المحسوسة أفيمكن أن يقال إنّ كلمة سوء الحال لم تكن موضوعة في أول وضع اللغات مع أنّ سوء الحال من المعاني غير المحسوسة هذا مضافاً إلى أنّ الإستدلال بجعل الضيق غاية للاضرار لا يخلو عن الاشكال لأنّ الاستعمال مع القرينة لايكون دليلاً على كون معنى اللفظ هو ذلك بدون القرينة. فالأولى في اثبات كون معنى الضرر هو النقص بمعناه الجامع هو أن يقال إنّ ذلك هو المتبادر من لفظه لا النسبية للتدرج

(١) قاعدة لا ضرر ولا ضرار للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ١١١ ـ ١١٣.

في توسعة دائرة مفهوم اللفظ من الأمور المحسوسة إلى غيرها لما عرفت من امكان جعل لفظه للأعم من أول الأمر لمقارنة الحاجة إلى غير المحسوس مع الحاجة إلى المحسوس.

وكيف ما كان فقد عرفت أنّ الصحيح هو أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع وعليه فيعمّ الضرر للنقص البدني والمالي والحالي والحقوقي. ثمّ إنّ المحكي عن سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد أنّ الظاهر أنّ الضرر عبارة عن اعدام النفع الموجود أعم من أن يكون وجوداً حقيقية أو تنزيلا بأنّ يكون مقتضي وجوده موجودا.(١)

ولا فرق بين أن يكون سبب الأعدام المذكور هو الأحكام الوجودية أو العدمية لما صرح به الاستاذ في التنبيه الخامس من كتابه المذكور بانه لا قصور للقاعدة في شمولها للأحكام العدمية على نحو شمولها للأحكام الوجودية(٢) فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدمية كعدم حكم الشارع بالضمان فيما لو حبس أحد غيره عدوانا فشرد حيوانه أو أبق عبده أو كعدم حكم الشارع بثبوت حق الشفعة ونحوهما من الأحكام العدمية. هذا كله بالنسبة إلى مادة (ض ر ر).

### المقام الثاني: في مفاد الهيئة الإفرادية لمادة (ض ر ر)

وهي هيئة الفَعَل للضرر وهيئة الفعال للضرار أمّا الضرر فهو أسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّا والوجه في ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضرر أنّه لا يتضمن نسبة تقييدية ناقصة بخلاف المصدر فإنّه يحتوي تلك النسبة فإذا كان النظر مثلاً إلى نفس العلم لا إلى عالم كما يقال العلم خير من الجهل فهو أسم مصدر ويعبر عنه في اللغة الفارسية ب ـ «دانش» وإذا كان النظر إليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد / ج ٢، ص ٥٢٥.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد / ج ٢، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧

مصدر ويعبر عنه ب ـ «دانستن» والمصدر في الفارسية مختوم بالنون دون إسم المصدر هذا بالنسبة إلى مفاد هيئة الفعل من مادة الضرر.

وأمّا الضرار فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (المفاعلة) يقال ضاره يضاره مضارة وضرارا أو لباب الثلاثي المجرد أي ضر ضرارا على ما قيل وكيف ما كان قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ وأمّا الضرار فبناء على كونه بمعنى الضرر كما عن غير واحد أو بمعنى الاضرار من غير الانتفاع به كما عن النهاية والجمع أو بمعنى الاضرار مع التعمد والقصد والاصرار عليه كما عن المحقّق النائيني يكون تاكيداً للأول أمّا على الأوّل فواضح وامّا على الثاني والثالث فلأنّه إذا انتفى الضرر من غير التعمد والاصرار عليه أو مع الانتفاع به يفهم منه انتفائه مع التعمد والاصرار أو بدون الانتفاع به بطريق أولى.

فذكر الأوّل يغني عن الثاني وهذا معنى التاكيد وحيث إنّه خلاف الأصل بل خلاف ظاهر الحديث كما لا يخفى على من له أدنى تامل فلا يصار إليه بلاملزم يلزمه والظاهر أنّ المراد به في المقام هو المجازاة على الضرر ويؤيّده ما حكي عن ابن الأثير وعن مجمع البحرين فالمعنى أنّه لا ضرر ولا مجازاة عليه بمثله في الإسلام فكما ليس للمسلم أن يضر أخاه فكذلك ليس له أن يجازيه بمثل ما فعل اخوه به من النقص في الأموال والأعراض وغيرهما ولا يخفى أنّ اخذ العوض والضمان بحكم الشارع ليس ضرارا بهذا المعنى.[1]

يرد عليه أنّه لا ضرر من ناحية الأنصاري حتى يحمل نفي الضرار على نفي المجازاة وعليه فما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ لا ينطبق على مورد رواية سمرة بن جندب والقول بأنّ الحاجة إلى الإذن في التصرف في مال نفسه يوجب الضيق على صاحب المال وهذا ضرر وارد من ناحية الأنصاري عليه فبهذه الملاحظة يصح اطلاق المجازاة على الضرر الوارد من ناحية سمرة بن جندب غير سديد لأنّ الحاجة إلى الاستيذان مع لزوم الإذن عقيبه لاتوجب ضررا كما لا يخفى هذا مضافاً إلى أنّ نفي الضرر بعمومه يشمل نفي الضرر المجازاتي فذكر

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ / ج ٢، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

الأوّل يغني عن الثاني وهذا هو معنى التاكيد.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: وجه ذكره بعد ذكر الأوّل توهم جواز الاضرار إذا كان بعنوان المجازاة إذ لو لم يصرح بنفي الضرار لما فهم من نفي الضرر نفي الضرار المجازاتي فبهذه الملاحظة خرج عن التكرار والتأكيد ولكن بقي عدم انطباقه على مورد الرواية فتأمّل.

وقد ذهب السيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي إلى أنّ معنى اسم مصدري مأخوذ من المجرد والضرار مصدر يدلّ على نسبة صدورية مستتبعة لنسبة أخرى ولذلك ذكر المحقّق الرضي‌ﷺ إلى أنّ الصيغة تفيد معنى المبالغة وأوضحنا في المسلك المختار أنّ أفادة معنى المبالغة إنّما هي باعتبار الدلالة على تكرار النسبة أو استمرارها.(١)

وهذا أيضاً لا يخلو عن الاشكال وهو أنّ نفي الضرر المستمر والمكرر يستفاد بالأولوية من نفي الضرر غير المكرر إن خصصنا نفي الضرر بغير المكرر وعليه فذكر الأوّل يغني عن الثاني وهذا هو معنى التاكيد الذي عرفت أنّه خلاف الأصل.

نعم لو قلنا بأنّ الأوّل يعمّ المكرر وغيره فذكر الثاني يكون من باب ذكر الخاص بعد العام فلابد من ذكره بعد ذكر العام من نكتة ولا يبعد أن يكون المناسبة مع المورد نكتة لذكره وممّا ذكر يظهر النظر فيا أفاده الشهيد الصدرﷺ من أنّ المقصود من الضرار هو الضرر المتعمد الذي يصرّ عليه ويتخذه ذريعة إليه وهذا هو المتعين في المقام فإنّ سمرة بن جندب كان يتذرع ويصرّ على الاضرار بالأنصاري باتخاذ حقه في العذق ذريعة إلى الدخول عليه بلا استئذان فالحكم بأنّ الناس مسلّطون على أموالهم وإن كان غير ضرري في نفسه ولكن قد يتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين ويتقصد به ذلك كما فعل سمرة بن جندب إلى أن قال وهذا المعنى مضافاً إلى استفادتنا له وجداناً من كلمة الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمة في هذه الروايات بلحاظ ما اشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن.(٢)

---

(١) قاعدة لا ضرر / ج ٢، ص ١٣٢.

(٢) بحوث في علم الاصول / ج ٥، ص ٤٥٨.

وذلك لأنّ حرمة الضرر المتعمد الذي يصر عليه ويتخذه ذريعة إليه تستفاد أيضاً من حرمة الضرر من غير تقييده بالتعمد والاصرار بالاولوية نعم لو قلنا بأنّ الأوّل يعمّ المتعمد عليه ومورد الاصرار وغيره فذكر المتعمد الذي يصرّ عليه من باب ذكر الخاص بعد العام فلايبعد حينئذ أن يكون المناسبة مع المورد نكتة لذكره كما لا يخفىٰ ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعض الأكابر ذهب إلى أنّ الفرق بين الضرر والضرار أنّ الثاني لا يشمل ايراد الضرر على النفس بخلاف الأوّل فإنّه يعمّه وعليه فذكر الضرار بعد الضرر من قبيل ذكر الخاص عقيب العام ومناسبته مع المورد تصلح لذكره وعليه فالمقصود من الضرار هو الاضرار للغير ومن قوله إنّك رجل مضار هو ذلك والاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص وكيف كان في الاحتمالات المذكورة إمّا نقول برجحان بعضها على بعض فهو وإلّا فهي متساوية في معنى نفي الضرار ولكن تساويها لا يوجب الإجمال في معنى نفي الضرر فلا تغفل هذا كله بالنسبة إلى مفاد هيئة (الفعال) من مادة (ض ر ر).



### والمقام الثالث: في مفاد الهيئة التركيبية للجملتين

ولا يخفى عليك تعذر الإخبار عن نفي الضرر والضرار حقيقة لوجودهما في الخارج فالإخبار عن عدمها في الخارج كذب محض فمع تعذر الإخبار عن الخارج حقيقة ذهب جماعة منهم الشيخ الشريعة‌ إلى أنّ المراد من النفي هو النهي واستدلوا له بوجوه:

منها أنّ (لا ضرر ولا ضرار) كقوله ﷺ «لا جلب في الإسلام» أو «لا بنيان كنيسة في الاسلام» فكما يدلّ النبوي ﷺ على النهي عن الزام صاحب الماشية بسوق الماشية نحو الساعي للزكاة وعن احداث الكنيسة فكذلك قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار يدلّ على النهي عن ايجاد الضرر.

أورد عليه سيّدنا الأُستاذ‌ بأنّ أرادة خصوص النهي من النفي من دون قيام قرينة عليه مع إمكان أرادة التعميم (اي تعميم النفي) بلحاظ مطلق الحكم تكليفاً كان أو وضعياً

خلاف الظاهر وإن ذهب إليه بعض اللغويين وشراح الحديث انتهى هذا بخلاف الأمثلة المذكورة.

فإنّ نفي الحكم فيها بنحو المطلق تكليفاً كان أو وضعياً غير ممكن لأنّ المفروض كونهما محكومين بالحكم التكليفي وهو النهي عن الالزام في الأوّل والنهي عن الاحداث في الثاني ومن المعلوم أنّ عدم امكان تعميم النفي يكون قرينة على أرادة خصوص النهي من النفي.

هذا مضافاً إلى أنّ مدخول (لا) في المقام طبيعة الضرر بمعناه الإسم المصدري لا بمعناه المصدري الذي هو فعل المكلف فنفيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمته بل يعمه والضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى.[1]

هذا بناء على ما عرفت من ظهور عنوان الضرر في الإسم المصدري وكيف ما كان فلايقاس المقام بقولهﷺ «لا جلب في الاسلام» أو قوله تعالى ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ لأنّ المنفي في أمثاله هو الفعل لا الإسم المصدري هذا مع إمكان ارادة النفي مع الفعل المصدري أيضاً.

ومنها: أنّه يقدر كلمة المجوز في قولهﷺ لا ضرر ولا ضرار.

فيّدل على انه لا ضرر ولا ضرار بجوز في الإسلام والمستفاد من عدم تجويز الشارع له هي الحرمة التكليفية.

وفيه كما افاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد﴿ؒ﴾ أنّه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير ما لم يدلّ عليه الدليل.

ومنها: أنّ المراد من حديث (لا ضرر ولا ضرار) نفي الضرر ادعاء في الخارج ويكون مصحح الادعاء حكم الشارع بتحريم الضرر والضرار ومنعه من ذلك وفيه ما مر في الايراد على الوجه الأوّل من أنّ تخصيص ما هومصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمته تكليفا لا وجه له بعد امكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا

---

(١) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٧٤.

كما هو الظاهر.

قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد؟ وبالجملة فدعوى أنّ المستفاد من الحديث المبارك حرمة الاضرار فقط بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة ممنوعة جدا وقد عرفت أنّه اصر عليه شيخ الشريعة الاصفهاني؟ مستشهداً بنظائره ممّا ورد في الكتاب والسنة اطراد منه خصوص الحرمة تكليفا كقوله «لا جلب في الاسلام» و «لا بنيان كنيسة» ونحو ذلك وفيه أنّ الكلام فيما ليس في البين قرينة على أرادة خصوص التكليف كما في المثالين فإنّ أرادة غيره فيهما ممّا لا معنى له[1] كما أنّ أرادة غير الوضع في مثل قوله لا شفاء ونحوه كذلك وبالجملة فالكلام في ما يمكن أن يرجع الرفع إلى كل من الحكم التكليفي والوضعي كما في المقام فتدبّر.[2]

هذا كله بناء على ارادة النهي من النفي وقد عرفت أنّه لا شاهد لها.

وذهب الفاضل التوني ومن تبعه بعد تسليم عدم ارادة النهي إلى أنّ المراد من المنفي هو الضرر الغير المتدارك ومرجعه إلى اثبات الحكم بالتدارك شرعا كما حكاه في فرائد الأُصول.

وتقريبه بوجوه أحدها أن يكون المراد من المنفي الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان بنحو استعمال المطلق في الخاص مجازاً أو كان ارادة الخاص بتعدد الدال والمدلول والإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده منه في الخارج ادعاء وكناية عن حكم الشارع بلزوم تداركه.

أورد عليه الشيخ الأعظم؟ أولا بأنّ الضرر الخارجي لا ينزّل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وإنّما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلاً.

---

(١) إذا الجلب بفتحتين اي سوق الماشية نحو الساعي وهو منهي عنه كما أن إحداث الكنيسة غير جايز فمع كونهما محكومين بالحكم لا يمكن نفي الحكم عنهما وعليه فيحمل مثله في عدم الامكان المذكور على النهي عن الجلب والنهي عن احداث الكنيسة فلا تغفل.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد؟ / ج ٢، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

وأُجيب عنه بأنّه إذا حكم الشارع بالتدارك وجعل تنفيذ ذلك قوة اجرائية كما أنّ لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة اجرائية طبعا فإنّه يكون التدارك حينئذ من نظر المقنن جاريا مجرى الأمر الواقع فيصح اعتباره واقعاً تنزيلا.(١)

وفيه أنّ التدارك من جهة المقنن لا يكفي في صدقه بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

وثانيها أن يكون المراد منه الضرر الذي لم يحكم الشارع بتداركه باحد النحوين المذكورين ونفي الضرر على هذا المعنى نفي حقيقي لا ادعائي.

أورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ الظاهر أنّ قوله في الاسلام ظرف للضرر فلا يناسب أن يراد به الفعل المضر وإنّما المناسب الحكم الشرعي الملق للعباد.

يشكل ذلك بما مرّ من أنّه لا يثبت قوله في الإسلام في متن الحديث وإن كان نفيه في هذا المقام نعم يردعليه ما أورده على الوجه الثالث.

وثالثها أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق ويكون نفيه ادعاء ومصحح الادعاء حكم الشارع بلزوم تداركه.

أورد عليه الشيخ﵀ بأنّ اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس التكليف انتهى قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد﵀ هذا الاشكال أعني الاشكال الثالث مشترك الورود بالنسبة إلى الوجوه الثلاثة.(٢)

هذا مضافا إلى أنّ اختصاص المنفي بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر ولا شاهد له وبعيد عن الأذهان قال السيد المحقّق السيستاني أنّ ما ذكر في تعين هذا المعنى ليس بتام لأنّ نفي الضرر والضرار كما يمكن أن يكون بملاحظة جعل الحكم بالتدارك الذي يوجب انتفاؤهما بقاء فكذلك يمكن أن يكون. لعناية التسبيب الى

---

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ١٩٨.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد﵀ / ج ٢، ص ٥٢٨.

عدم الاضرار فيكون مفاد الحديث هو النهي أو بعناية عدم التسبيب إلى ضرر المكلفين فيكون مفاده نفي الحكم الضرري فلا يتعين التفسير المذكور وأيضاً أنّ هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث من قبيل سمرة فإنّه لم يحكم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصاري لعدم كونه قابلاللتدارك كما هو واضح.[١]

فتحصّل: أنّ المنفي ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فإذا عرفت ذلك فيقع السؤال حينئذ في أنّ المنفي بالنفي المذكور أيّ شي يكون هل هو الحكم الضرري أو الموضوع الضرري أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأعظمؒ من أنّ المنفي هو الحكم الذي يوجب ثبوته ضررا على العباد وكان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر اي أنّه لا حكم كان موجباً للضرر ومنشأ له في الإسلام فكل حكم كان سببا للضرر تكليفاً كان أو وضعياً منفي بحكم اطلاق الحديث وإليك لفظه:

فاعلم أنّ المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لم يجد الماء إلّا بثمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه واباحته له من دون استيذان من الأنصاري وكذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه ومنه براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر إذ كما أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث[٢] فالمراد من الضرر المنفي هو الحكم الموجب للضرر وعليه فالنفي والمنفي كلاهما

(١) قاعدة لا ضرر / ص ١٩٦.

(٢) فرائد الاصول / ص ٣١٤ الطبعة القديمة.

حقيقيان ولا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفي هو الحكم الموجب للضرر ولا المجاز بعد كون المنفي هو الحكم الضرري في عالم الشرع.

ولا يخفى ما فيه لأنّ ارادة الحكم من الضرر يحتاج إلى مجاز الحذف أو المجاز في الكلمة بأن يستعمل الضرر في أحد مصاديقه ولقد أفاد وأجاد المحقّق الخراساني حيث قال في رد الشيخ الأعظم أنّ قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعاء لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءاً مجازاً في التقدير أو في الكلمة إلى أن قال وقد انقدح بذلك بُعد ارادة نفي الحكم الضرري أو الضرر الغير المتدارك أو ارادة النهي من النفي جدًا ضرورة بشاعة استعمال الضرر وارادة خصوص سبب من اسبابه أو خصوص الغير المتدارك منه ومثله لو أُريد ذلك بنحو التقييد فإنّه وإن لم يكن ببعيد إلاّ أنه بلا دلالة عليه غير سديد.[1]

والحاصل أنّ ارادة نفي الحكم حقيقة من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازا خلاف الظاهر إذ الأصل في الكلام هو عدم التقدير والأصل في الكلمة هو استعمالها في معناها لا في فرد منها وعليه فنفي الضرر وإرادة نفي الحكم الناشي من قبله الضرر حقيقة كما ذهب إليه الشيخ خلاف الظاهر لأنّ ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لانفي الناشي من قبله الضرر وهو الحكم فتقدير الحكم أو استعمال الضرر في الحكم لا يساعد الظاهر ولا الأصل ولا قرينة على ذلك حتى يمكن ذلك بتعدد الدال والمدلول فما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنّ المنفي هو الحكم منظور فيه وإن كان كلام صاحب الكفاية أيضاً لا يخلو عن الاشكال لامكان أن يكون النفي حقيقيا محضا ومع هذا الامكان لا وجه لجعل النفي حقيقياً ادعائيا وسيأتي إن شاء الله تحقيقه.

وثانيها: ما اختاره صاحب الكفاية وحاصله أنّ أقرب المجازات بعد عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة هو نفيها ادعاء تحفظا على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة واشباهها

---

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٦٨.

ويشهد له كثرة استعمال هذا التركيب في النفي الادعائي كقوله ﷺ يا اشباه الرجال ولا رجال فالمنفي في هذا التركيب أي لا ضرر ولا ضرار هو العمل المضر والمقصود من نفي الموضوع الضرري ادعاء نفي الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح ان الضرر علّة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه ثمّ المصحح للحقيقة الادعائية عند صاحب الكفاية أنّ تمام حقيقة الموضوع وهو العمل المضر عبارة عن ترتب آثاره عليه فإذا كانت الآثار مترتبة عليه صح نسبة الوجود إليه وإذا فقدت الآثار صح ادعاء نفيه بسبب نفي اثاره فالعقد الضرري الذي لم يجب الوفاء به صح أنّ يدعي عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه وهو اللزوم.

أورد عليه أوّلاً بما أفاده المحقّق الاصفهاني ﷺ من أنّ الحكم التكليفي ليس من آثار حقيقة الفعل في الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه إلّا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعية فإنّها تعد أثراً للمعاملة فيصح نفيها بنفيها فمع عدم ترتب الملكية على المعاطاة شرعا يصح نفي البيع حقيقة إذ ليس حقيقة البيع إلّا التمليك المتحد مع الملكية ذاتا واختلافهما اعتبارا هذا مضافا إلى أنّ الفعل الخارجي ليس موضوعا للحكم التكليفي حتى يصح نفيه ادعاء بعنوان نفي الحكم بنفي موضوعه وبلحاظ وجوده العنواني يصح نفيه حقيقة لا ادعاء[1] هذا إذا كانت القضية خبرية محضة وامّا إن كانت القضية انشائية إمّا بمعنى نفي الحكم تشريعا حيث إنّ جعله وسلبه بيد الشارع أو بمعنى نفي الموضوع تشريعا فالنفي حقيقي لا ادعائي أمّا نفي الحكم فواضح وإمّا نفي الموضوع فإن الموضوع في مرتبة موضوعية للحكم مجعول بجعل الحكم بالعرض لما مر منّا غير مرة أنّ حقيقة الحكم بالاضافة إلى موضوعه المتقوم به في مرحلة تحققه بحقيقة الحكمية من قبيل العوارض الماهية ومثل هذا العارض يكون ثبوت معروضه بثبوته فالحكم مجعول بالذات ومعروضه المقوم له مجعول بالعرض وجعله كجعل الحكم جعل بسيط وسلبه التشريعي كسلب الحكم سلب

---

(١) لان النفي حينئذ يكون تشريعيا.

بسيط.[١]

حاصله أنّ نفي الموضوع ادعاء لا مصحح له إن كانت القضية خبرية وإن كانت القضية انشائية فالنفي حقيقي لا ادعائي.

يمكن أن يقال كما قال شيخنا الأُستاذ الأراكي‌ﷺ إنّه خلط بين مبادي القضايا ونفس القضايا إذ الحكم بمعنى الحب والشوق الأكيد يكون من قبيل عوارض الماهية ومتحداً مع موضوعه ولكنه ما لم يبرز في ضمن القضية لا يكون خبرا ولا انشاءا إذ الأخبار والانشاء من أقسام القضايا والقضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة وعروض المحمول كقولهم الصلوة مطلوبتي من قبيل عوارض الوجود لامن قبيل عوارض الماهية لأنّ الموضوع ملحوظ مرآةً عن الخارج لا بمعنى الخارج الموجود حتى يلزم منه تحصيل الحاصل أو الزجر عن الموجود بل بمعنى الوجود اللافراغي وعليه فالتعدد محفوظ انتهى ومعه لا يصح الايراد من المحقّق الاصفهاني على صاحب الكفاية فيما ذهب إليه من النفي الادعائي بأنّ النفي حقيق لا ادعائي فيما إذا كانت القضية انشائية لامكان انشاء نفي الموضوع ادعاءاً مع فرض التعدد و وجود الموضوع وكون العروض من باب عوارض الوجود فتأمّل.

وثانياً بأنّ نفي الضرر وأرادة نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضرر غير عنوان المضر والمنفي هو نفس الضرر الذي يتقوم بنفس النقص لا المنقّص كما لا يخفى قال السيد المحقّق السيستاني مد ظله قصد العمل المضر من الضرر اما بنحو المرآتية أو بنحو آخر فان كان بنحو المرآتية ففيه أولا ان جعل العنوان مرآة للمعنون[٢] هو خلاف الظاهر لأنّ ظاهر الكلام هو أنّ ما اخذ مرتبطا بالحكم في القضية اللفظية بنفسه مرتبط معه في القضية اللبّية وبهذا يفقد هذا التفسير ما جعله ميزة له من أنّ فيه تحفظا على الظاهر اللفظي من نفي الطبيعة لكن ادعاء بخلاف تفسيره بنفي الحكم الضرري مثلاً فإنّه يقتضي ارادة نفي سبب

---

(١) نهاية الدراية / ج ٢، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٢) بحيث يكون الموضوع هو المعنون والعنوان هو العنوان المشير.

وجود الطبيعة وهو الحكم الضرري لانفسها.

وثانياً أنّه لا يمكن جعل الضرر مرآة للعمل المضر لأنّ مرآتية شي لشي ليست جزافية بل أقل ما يعتبر فيها نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً كما في العنوان والمعنون وليست نسبة الضرّر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هي من قبيل نسبة المعلول إلى العلة وإن كان على غير المرآتية كالسببية والمسببية فهو أبعد منها استظهاراً لأنّ المرآتية فيها يقال أخف مراحل المجاز.(١)

وثالثاً بأنّ كثرة النفي الادعائي في أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية في المقام لاختلاف تلك الموارد في امكان الادعاء وعدمه كما عرفت في الاشكالات المتقدمة أنّ النفي الادعائي يتوقف على كون الفعل الخارجي موضوعا للآثار حتى يصح ادعاء نفي الموضوع بنفي الآثار وهذا مفقودٌ في المقام.

وثالثها: وهو المختار وهو ان المنفي هو نفس الضرر ولا نظر في هذا النفي إلى الافعال المضرة الخارجية لأنّها أجنبية عن مرحلة التشريع إذ الخارج ظرف السقوط لاظرف الثبوت بل النظر في هذا النفي إلى الضرر المعلول الناشي من قبل الأحكام الشرعية وحينئذ يكون نفي هذا الضرر دالاً بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعية وهي الأحكام مطلقاً تكليفية كانت أو وضعية وجودية كانت أو عدمية ولا حاجة في هذا إلى دعوى المجاز في الكلمة وأرادة الحكم من نفس الضرر كما حكي ذلك عن الشيخ ولا إلى أرادة فعل الضار والمضر الخارجي من نفس الضرر كما ذهب إليه صاحب الكفاية ولا إلى المجاز السكاكي بمعنى اطلاق المسبب وأرادة نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب وأنّ نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفي نفس الضرر المعلول والناشي من الأحكام الشرعية بالنفي الحقيقي في عالم التشريع والقرينة عليه هو أنّ الشارع بما هو الشارع لا يتصرف إلّا في حيطة أحكامه وتشريعاته ولا نظر له إلى الخارج وهذا النفي حقيقي وليس بادعائي لأنّه نفي

---

(١) قاعدة لا ضرر / ص ١٩١ ـ ١٩٢.

تشريعي ولعلّ إليه يؤول ما ذهب إليه المحقّق العراقي في موضع من المقالات حيث قال في معنى القاعدة أظهرها الحمل على نفي الحقيقة بضميمة تقييده بالشريعة ولو من جهة أنّ نفي تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفي نفس المعلول الناشي من قبله بل ولئن دققت النظر لا يحتاج هذا المعنى إلى تقييد زائد إذ التقييد إنّما يحتاج في مورد قابل للاطلاق ومعلوم أنّ نفي الضرر من قبل الشارع في عالم تشريعه منحصر بما كان ناشئاً من تشريعه ولا يشمل المضار الخارجية الأجنبية عن مرحلة التشريع كما هو ظاهر انتهى ولقد أفاد وأجاد من جهة عدم الحاجة إلى التقييد إلّا أنّ قوله ولو من جهة أنّ نفي تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفي نفس المعلول ظاهر في أنّ المنفي هو السبب وهو كما عرفت خلاف الظاهر فان المنفي هو المسبب ويدلّ نفي المسبب بدلالة الاقتضاء على نفي السبب فلا تغفل والقول بأنّ مورد حديث نفي الضرر يصلح للقرينية على أنّ المراد من الضرر المنفي هو عدم جواز اضرار بعضهم على بعض ولا ارتباط للحديث بنفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية ويعتضد ذلك بخلوه عن قيد في الإسلام غير سديد بعد كون العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد وحمل الوارد على خصوص بعض الموارد مع تعميمه محتاج إلى شاهد وخلوه عن قيد الإسلام لا يمنع عن ظهوره في كون المراد هو نفي طبيعة الضرر من قبل الشارع في عالم تشريعه لأنّه قابل للنفي حقيقة دون المضار الخارجية التي ترد من بعض على البعض فإنّ نفيها مع وجودها في الجملة يحتاج إلى ادعاء ومجاز هذا مضافا إلى امكان منع اختصاص مورد حديث النفي بالضرر الحاصل من بعض على بعض لامكان أن يكون قوله لا ضرر ولا ضرار تعليلاً لأمرين أحدهما المنع من عدم الاستيذان وثانيهما الحكم بقلع الشجرة ويعتضد ذلك باخبار الشفعة فإنّها معلّلة بحديث نفي الضرر وهذا وأشباهه يصلح للقرينة على أنّ المقصود هو نفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية من دون اختصاص ببعض الموارد.

ودعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعا يبطله كثرة الأحكام الضررية وكون

أُصول أحكامه وأساس دينه أحكاماً ضررية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء ومعه كيف يدعى أنّه لا حكم ضرري في الاسلام وأنّه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضرري فهل هذا إلّا كادعاء السلطان بأنّه لا سرقة في حوزة سلطنتي وحمى قدرتي مع كون مقربي حضرته من السرقة إلى أن قال وما تمسك به الأعلام في تصحيح الدعوى من أنّه ناظر إلى الأحكام التي ينشأ من اطلاقها لا إلى ما طبعه على الضرر كدعوى أنّ الأحكام المذكورة ليست ضررية غير صحيح جدا إذ كما لا يصح نفي الضرر عن صحيفة التكوين مع شيوعه فيها فهكذا لا يصح أن ينفي مع كون أُصول فروعه أحكاماً ضررية عند العقلاء من جهاده وزكوته وحجه وخمسه إلى أن قال ومع هذا الشيوع في التشريع لا يصح أن يدعى قلع أسبابه في التشريع.(١)

مندفعة: بأنّ الانصاف أنّ حديث نفي الضرر كما قالوا منصرف عما يكون وارداً مورد الضرر كالجهاد والزكاة والحج والخمس وإنّما النظر فيه إلى الأحكام التي ليست كذلك وإنّما تؤدي إلى الضرر باطلاقها أو عمومها وتنظير المقام بادعاء السلطان أنّه لا سرقة في حوزة سلطنتي وحمى قدرتي مع كون مقربي حضرته من السرقة ليس في محله بعد ما عرفت من انصراف الحديث عما يكون وارداً مورد الضرر هذا مع امكان منع الضرر في الأحكام المذكورة حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسيمة الدنيوية ألا ترى أنّ فوائد الحج كاجتماعهم في محل واحد واشرافهم على أحوالهم وتنظيم برنامج لاحياء حقوقهم وحفظ استقلالهم وتقوية دفاعهم قبال الأعداء من الأُمور الواضحة وهكذا الأمر في فوائد بذل الخمس والزكاة للمجتمع الاسلامي فإنّ بذلها يوجب تحصيل الأمنية والاستقلال والقدرة والتمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات وهذه الأُمور ونحوها من الأُمور العقلائية التي اهتم لها جميع العقلاء وبذلوا لها أموالاً كثيرة وفائدتها لا يختص بقشر من الاجتماع دون قشر بل ينتفع بها جميع الأقشار ولعلّ قول النبي ﷺ من أصبح ولا يهتم

(١) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

بأُمور المسلمين فليس بمسلم ناظر إليها أيضاً مضافا إلى الأُمور الأُخروية ثمّ إنّه يحفظ بما ذكرنا ظهور الكلام في عدم التقدير وظهوره في أنّ المنفي هو نفس الضرر لا الحكم الضرري ولا الفعل الضار والمضر لانهما غير عنوان نفس الضرر ولا يلزم ممّا ذكر المجاز في كلمة الضرر بارادة الحكم الضرري منه كما لا يحتاج ما ذكرناه إلى النفي الادعائي بل ظهور كلام النبي ﷺ في أنّه صادر بما هو مشرع ومقنن يكفي في أنّ النفي تشريعي ومربوط بأحكامه فيكون حقيقيا ويدلّ نفي حقيقة المسبب بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعية من الأحكام التكليفية والوضعية والوجودية والعدمية.

ودعوى أنّ هذا المعنى يشتمل على التقييد بالضرر الحاصل من الشرع وذلك بأحد نحوين:

١ ـ التقييد من ناحية الأسباب أي لا ضرر مسبب عن الحكم.

٢ ـ التقييد من ناحية الظروف والحالات أي لا ضرر في فرض تطبيق السلطة التشريعية للمولى خارجا وبالمقدار الذي يرتبط من المجتمع بالشارع فالاضرار التكوينية وإن كانت موجودة إلّا أنّها ليست داخلة في الدائرة المربوطة بالسلطة التشريعية للمولى وإنّما ترتبط بعالم التكوين وكلاالنحوين من التقييد يستلزمان النفي الحكم الضرري لا محالة.[1]

مقبولة ولكن يكفي للتقييدين ظهور كلام النبي ﷺ في أنّه صادر بما هو مشرع ومقنن ومقتضاه هو نفي الضرر حقيقة في هذه الحومة ولا حاجة إلى قرينة أخرى لأنّ الضرر الناشي عن الأحكام الشرعية وإن كان من ناحية التطبيق منفي بحديث لا ضرر واطلاقه يشمله أيضاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ دعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله في نفي المسبب بل المعهود والشايع هو استعماله في النهي كقوله تعالى ﴿لا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ﴾ الآية أو في نفي الحقيقة

---

(١) مباحث الحجج / ج ٢، ص ٤٦٤.

حقيقة كقوله صلى الله عليه وآله لاعتق إلّا في ملك أو ادعاء كقوله صلى الله عليه وآله يا أشباه الرجال ولا رجـال أو في الكمال كقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لجار المسجد إلّا في المسجد.

ممنوعة لعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله في نفي المعاليل فيدل بدلالة الاقتضاء على نفي عللها كقولهم لا نور ولا حرارة والمقصود هو مـا يـدلّ عـليه بـدلالة الاقتضاء من انه لا سراج ولا نار كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ دعوى شيوع أرادة النهي من هذا التركيب غير ثابتة لأنّ جملة من الأمثلة التي ادعى أنّها ظاهرة في النهي ليست كذلك لاقترانها بكلمة (في الاسلام) كقوله صلى الله عليه وآله لاصرورة في الاسلام ولا حميٰ في الاسلام ولا خصى في الاسلام ولا شغار في الاسلام فإنّ هذه الضميمة تشهد على أنّ نفي الماهية بلحاظ عالم التشريع أي عدم وقـوعه مـوضوعاً للحكم لا نفيها خارجا بداعي الزجر عن ايجادها[1] عـلى أنّ الضرر بـما انـه مـعنى اسم مصدري لا يتضمن النسبة الصدورية ولا تناسب بينه وبين احتمال النهي الظاهر في المنع عن ايجاد الفعل والمصدر الذي يتقيد بالنسبة الصدورية وكيف كان فتحصّل: قوّة ما اخترناه تبعا لشيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه تبعا لشيخنا الاستاذ لا يرجع إلى نفي أحكام نفس طبيعة الضرر منها نفي الضرر حتى يرد عليه أنّ الضرر علّة للنفي ولا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه إذ المنفي في حديث نفي الضرر والضرار هو نفس طبيعة الضرر الناشي من الأحكام لا حكم هذه الطبيعة نعم يدلّ نفي المعلول وهو الضرر الناشي من الأحكام على نفي أسبابه وهي الأحكام الموجبة للضرر من ناحية اطلاقها أو عمومها بدلالة الاقتضاء ولا دلالة لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول من النفي حتى يرد عليه ما ذكر من أنّ الضرر علّة للنفي ولا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه فلا تغفل وهذا الاشكال مشترك الورود بين ما اخترناه وما ذهب إليه المحقّق الخـراساني في مـتن

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ١٦٨.

الكفاية ولذا أُجاب عن ذلك بقوله ثمّ الحكم الذي أُريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنّه العلة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه.(١)

## مسلك من حمل النفي على النهي السلطاني:

ولا يذهب عليك أنّ المحكي عن سيّدنا الامام المجاهد؟ أنّ المحتمل جداً بل هو المتعيّن حسب القرائن الواصلة أنّ قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار بمعنى النهي عن الضرر لكن لا بمعنى النهي الإلهي كأكثر النواهي المذكورة في الكتاب والسنة بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي وقد صدر عنه بما أنّه سائس الملة وقائدها ورئيس الملة وأميرها وأنّه ﷺ نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض وأن يجعل احد احداً في ضيق وحرج ومشقة وقد ألقاه ﷺ على الوجه الكلي حتى يكون حجة على الكل في جميع الادوار وهو بما أنّه نهي سلطاني صدر عن نبي ﷺ مفروض الطاعة يجب اقتفاء أثره واتباع قوله هذا هو المدعى.

وأمّا ما يدلّ عليه فمن طرق العامة ما رواه أحمدبن حنبل في مسنده برواية عبادةبن صامت حيث وقفت على أنّه رواه بلفظة «وقضى» أن لا ضرر ولا ضرار ثمّ ساق سائر الاقضية وقد أوضحنا أنّ لفظة «قضى وحكم وأمر» ظاهر في كون المقضي والمحكوم به من أحكام رسول‌الله ﷺ بما هو سلطان أو من قضائه بما هو قاض ومعه لا مجال لحمله على أنّه ﷺ بصدد الحكم النازل إليه من عند الله إذ ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه كما أنّ المقام ليس مقام فصل الخصومة والقضاء كما لا يخفى فينحصر قوله «لا ضرر» في كونه نهيا سلطانيا أراد به نهي الأُمّة عن الاضرار وايجاد الضيق والحرج ولا ينافي ما ذكرنا من أنّه نهي سلطاني مع ما تقدم منا أنّ لفظة «قضى» ظاهر في أنّ الحكم المتلوّ له صادر عنه ﷺ بما هو قاض فإنّ ذلك صحيح إذا لم يقم قرينة على كونه ليس بصدد فصل الخصومة والقضاء

(١) الكفاية / ج ٢، ص ٢٦٩.

كما عرفت.

إلى أن قال وأمّا ما ثبت وروده من طرقنا هو قضية سمرة والآثار الواردة من طرق الشيعة وإن لم يكن مصدرة بلفظة «قضى» ونحوه إلّا أنّ التامل في صدر القضية وذيلها والإمعان في هدف الأنصاري حيث رفع الشكاية إلى النبي ﷺ ليدفع عنه الظلم والتدبر في أنّه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية ولا موضوعية يورث الاطمئنان ويشرف الفقيه بالقطع على أنّ الحكم حكم سلطاني والنهي نهي مولوي من جانب النبي ﷺ على أن لا يضر احدٌ احداً وأنّ من كان في حوزة حكومتي مصون من الضرر والضرار إلى أن قال فعلى ما قررناه يكون ما ورد من طرقنا موافقا لما عن طرق العامة المنتهية إلى عبادة بن صامت الذي لم يشك فيه اثنان فقد صرحوا باتقانه وضبطه ويظهر من معاجم الشيعة أنّه من أجلائهم إلى أن قال وقد عرفت أنّ الصدر متضمن رفع الشكاية من المظلوم عن الظالم إلى رئيس الملة وسلطانها المطلق وأي تناسب بينه وبين الأخبار عن نفي الحكم الضرري وعدم جعلها وأي تناسب في تعليل قلع الشجرة بقوله لا ضرر ولا ضرار مضافا إلى عدم معهودية ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدارجة في كلمات الفصحاء الواردة في الآثار الشرعية عن بيوت الوحي فإنّ الغالب إنّما هو نفي الأثر بلسان نفي موضوعه أو النهي بلسان النفي وأمّا نفي عنوان (الضرر) وأرادة نفي ما له أدنىٰ دخالة في تحققه فلم يعهد من هذا التركيب وقد أوضحنا أنّ الحكم الشرعي ليس علّة أو سببا توليدياً للضرر وإنّما له أدنىٰ دخالة في تحققه بما أنّه باعث اعتباراً نحو الموضوع الذي فيه الضرر وهو السبب الوحيد له.(١)

أورد عليه أوّلاً: كما أفاد بعض الأعلام بأنّ سمرة كان يرى دخوله في دار الأنصاري سائغا له باعتبار حقه في الاستطراق إلى نخلته فإنّ حق الاستطراق عرفاً يترتب عليه جواز الدخول مطلقاً في كل زمان وحال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإنّ اناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق راسا وقد احتج بذلك سمرة في حديثه مع الأنصاري ومع

(١) تهذيب الاصول / ج ٢، ص ٤٨٧ ـ ٤٩٠.

النبي ﷺ إلى أن قال وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهي التكليفي لبقي استدلال سمرة بلاجواب لأنّه يتمسك بحقه في الاستطراق و (لا ضرر) يقول لاتضر بالأنصاري ومن المعلوم أنّ النهي التكليفي عن ذلك ليس إلّا اعمال سلطة وليس جوابا عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق.

وهذا بخلاف ما لو أُريد به نفي التسبيب إلى الضرر بجعل حكم ضرري فإنّه يرجع إلى الجواب عن هذا الإستدلال بأنّ الاسلام لم يمض الأحكام العرفية حتى استوجبت تفويت حق الأخرين والاضرار بهم فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقاً ولا يثبت حق الاستطراق مطلقاً بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضررا على الأنصاري في حقه من التعيش الحرّ في داره وبذلك يظهر أنّ حديث لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسباً وأوثق ارتباطاً بقضية سمرة منه على تفسيره بالنهي عن الاضرار.(١)

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التقييد المذكور يستفاد أيضاً من الجمع بين امضاء الأحكام العرفية من سلطة المالك على ماله والنهي السلطاني عن الضرر فتأمّل.

وثانياً: بأنّ كلمة (قضى) ليست مذكورة في الروايات الواردة في قصة سمرة حتى تكون قرينة على كون الحكم صادراً من النبي ﷺ بما هو دافع عن الظلم ويكون مآل القضاء إلى دفع الظلم والحكم السلطاني وعليه فلا قرينة على حمل النفي على النهي السلطاني في الروايات الواردة في قصة سمرة من الخاصة أو العامة نعم وردت كلمة قضى في روايات المنع عن فضل الماء وحق الشفعة بطرق العامة والخاصة ولكنها غير مربوطة بقصة سمرة وعليه فلا قرينة لرفع اليد عن ظهور كلمة (لا) في النفي في قوله لا ضرر ولا ضرار.

وثالثاً: بما أفاده بعض الأجلة من أنّ فصل الخصومة بين الرعية والدفاع عن المظلومين منهم وإن كان باعمال الولاية منهم عليهم السلام إلّا أنّه لا ريب في أنّ مبناه هو الحقوق المجعولة للناس في الشريعة الالهية في قالب أحكام الالهية فمجرد كونه في مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

الخصومة ليس قرينة على أنّ كل ما يقوله ويستند إليه في هذا المقام فهو حكم وأمر سلطاني بل لابد وأن يستفاد ذلك من قرينة أخرى.

ونحن إذا راجعنا الجملة المروية عنهﷺ «لا ضرر ولا ضرار» نراها أنّها تنفي وجـود الضرر باطلاقه وانّه لا اثر ولا خبر عن الضرر أصلاً وبعد ما لم يكن هذا النفي راجعا إلى الاخبار عن انتفائه في عالم الطبيعة والتكوين كما عرفت فلا محالة يكون راجعاً إلى الأخبار عن انتفائه في عالم القانون والأحكام حيث إنّ للضرر المنفي اطلاقا واسعا ينفى بالحديث أيّ ضرر كان فلا محالة يعم سعة النفي الضرر مطلقاً سواء فيه ما كان من الرعية بعضهم ببعض أو من التكاليف الالهية ومعه فقهرا يكون الحديث حكما واسعا يشمل سعته جميع الموارد وهو لا يكون إلّا حكما الهيا لا حكما سلطانيا ويكون مآل كلامهﷺ الإستناد إلى حكم كلي إلهي استند إليه في مقام رفع ظلم الظالم والدفاع عن المظلوم هذا إذا كان اللحاظ معطوفاً إلى ما روي من طرقنا.

وامّا إذا لا حظنا النقل المروي عن عبادة بن الصـامت فـنقول إنّ مـنشأ الاخـتلاف والخصومة بين الناس قد يكون الجهل والغفلة عن حكم الله الكلي وبيان مثل هذا الحكم الكلي من القاضي يكون رافعا للخصومة بينهم وفاصلا لها ولذلك يصح اسـتناد القـضاء بحكم الهي كلي إلى الامام أو الولي المعصومﷺ بل القاضي غير المعصوم في مقام القـضاء وحينئذ فمجرد تعلق القضاء به لا يكون دليلاً على اعمال جهة الولاية في نفس ما قضى به بل إذا راجعنا الحكم الذي حكم به في مقام القضاء ووجدناه كليا شاملاً لجميع الموارد نعلم أنّه حكم كلي الهي كما هو شان الأحكام الالهية فليس قضاء ولا حكما سلطانيا ذلك الحكم الذي ليس له تلك السعة وذلك الشمول.(١)

وعليه فقوله لا ضرر ولا ضرار حكم كلي يكون مستنداً للدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومة أو يكون نفسه رافعاً للخصومة وفاصلا لها لارتفاع جهلهم وغفلتهم بـه وعـلى

(١) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

التقديرين لا يكون حديث نفي الضرر نفسه قضاء اصطلاحياً بل هو حكم كلي كما هو مقتضى الظاهر ويشهد له تفكيك القضاء عن نقل حديث نفي الضرر في خبر عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار.(١)

وفي حديث المنع عن فضل الماء حيث روي في الكافي قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال لا ضرر ولا ضرار.(٢)

ورابعاً: بأنّ الروايات التي عبرت بأنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ لا ضرر ولا ضرار عامية وضعيفة ولا حجية لها عندنا هذا مضافا إلى ما عرفت من اختصاصها بغير قصة سمرة.

وخامساً: بأنّه يستبعد أن يكون المراد من القضاء معناه الاصطلاحي من الحكم بين المتخاصمين في جملة موارد استخدام هذا التعبير من قبيل (قضى في الرُكاز الخمس) مع أنّ الخمس ثابت في الغنيمة بالمعنى الأعم بقوله تعالى ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ...﴾ الشامل للركاز بل المراد من القضاء في أمثال هذا المورد هو القضاء اللغوي أي حكم بالخمس وحتمه في الركاز وهذا غير القضاء الاصطلاحي ولا يكون منافياً لكلية حديث النفي فالمراد أنّه حكم بهذا الكلي وحتمه فتدبّر.

وسادساً: بأن دعوى أنه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصاري وبين سمرة في حكم شي من حق أو مال بل إنّما كان مورد الحديث شكاية الانصاري ظلم سمرة له في الدخول في داره بدون استئذان و وقوعه لذلك في الضيق والشدة مندفعة بما أفاده بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع في أي حكم في مورد قضية سمرة فإنّ الذي تمثله هذه القضية تحقق أمرين الأوّل وجود النزاع في شبهة حكمية حيث إنّ الأنصاري كان لا يرى لسمرة حق الدخول

---

(١) الكافي / ج ٥، ص ٢٨٠.

(٢) الكافي / ج ٥، ص ٢٩٣.

في داره بلا استئذان ولكن سمرة كان يرى نفسه أنّه يجوز له ذلك لأنّ له حق الاستطراق إلى نخلته وليس يريد الدخول في مكان لاحق له في استطراقه حتى يحتاج إلى الإذن من مالك الأرض إلى أن قال الثاني طلب الأنصاري من النبيﷺ أن يحميه ويدفع عنه أذى سمرة إلى أن قال وعلى ضوء هذا فيمكن القول بأنّ النبيﷺ في مورد الأوّل من النزاع الذي نشب بينهما حكم على وفق القانون الالهي العام وأمر سمرة بالاستئذان وهذا القانون هو حرمة الاضرار بالغير بناء على مسلك النهي إذ كان دخوله بلا استئذان اضرارا بـالأنصاري أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النفي أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنفي والنهي بلحاظ كلا الجـملتين وهـما لا ضرر ولا ضرار وبعد ترجيح موقف الأنصاري في مورد النزاع واباء سمرة عن الالتزام بموجب الحكم القضائي وصلت النوبة إلى معالجة الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعاً للـضرر عـن الأنصاري وقد استندﷺ إلى مادة قضائه المذكور وهي (لا ضرر ولا ضرار) فأمر بـقلع نخلته.(١)

وعليه فقوله لا ضرر ولا ضرار يكون مبنا لرفع الشبهة والقضاء وتـنفيذه مـن دون اختصاصه بباب دون باب وبه يرفع الشبهة الحكمية ويوجه أيـضاً أمـره الولائي بـالقلع وسياتي تحقيق الجمع بين النفي والنهي في حديث نفي الضرر إن شاء الله تعالى.

وسابعاً: بأنّ دعوى أن تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر في قضية سمرة لم يتجه لو أُريد بالنفي نفي الحكم الضرري أو النهي الأوّلي عن الاضرار إذ هذان المعنيان لايـبرران الاضرار بالغير بالقلع لأنّ القلع في حد نفسه اضرار كما أنّ الأمر به حكم ضرري وإنّما يبرر ذلك اعمال الولاية قطعا لمادة الفساد ودفعا للضرر والضرار فلابد أن يكون مفاد (لا ضرر ولا ضرار) حكما سلطانيا حتى ينسجم التعليل مع الحكم المعلل.

مندفعة بما أفاده بعض الأعلام من أنّ مفاد (لا ضرر) لا يبرر الأمر بالقلع في حدّ ذاته

---

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

سواء كان حكما أوّليا أو سلطانيا إذ لا فرق بين نوع النهي في عدم دلالته على تشريع مثل هذا الاضرار كما هو واضح وعليه فليس في الالتزام بالوجه المذكور علاج لهذه النقطة وكأنّه قد وقع الاشتباه فيما ذكر بين مرحلة اتخاذ الحاكم وسيلة لدفع الاضرار كقلع النخلة وبين الحكم بلزوم دفعه الذي يتكفّله القانون العام.(١)

وبالجملة أنّ حديث نفي الضرر وان لم يدلّ على الأمر بالقلع في حدّ ذاته ولكن يصح أن يكون مبناً للأمر بالقلع وعليه يمكن أن يقال في توجيه صحة تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر كما في تسديد الاصول إنّ الكبرى الكلية هنا إنّما يكون توطئة وتمهيداً لحكمه بالقلع وحاصله أنّ سمرة وإن كان له حق ابقاء عذقه في بستان الأنصاري وحق المرور إليه بمقتضى عموم لا ضرر إلّا أنّه ليس له ايقاع الضرر على أهل الأنصاري ومضارته لهم بمقتضى عموم (لا ضرر ولا ضرار) فهذه الكبرى تدلّ على حدود حقه وما له وعليه فتدل على أنّ سمرة إذا كان مطيعا للاسلام فله حق ابقاء العذق والمرور إليه وليس له أن يضار الانصاري وحيث إنّ سمرة رجل عاص متمرد كما يظهر من صدر الحديث والنبي ﷺ ولي المسلمين وقيّمهم ومن وظائف ولي الأمر والقيم رفع المظالم ودفعها فلا محالة عليه أن يسد باب هذه المضارة بما يراه طريقا أصلح ولا يتصور هنا إلّا طريقان إمّا نصب محافظ وعامل حكومي طول الأيام والليالي للمراقبة عن حائط الانصاري كي لا يدخله سمرة بلا إذن منه وفجأة عليه وإمّا بقلع مادة هذا الفساد وحيث إنّ الطريق الثاني هو الأصلح الأسهل فقد اختاره ولي الامة.(٢)

فتحصّل: أنّه لا وجه لحمل قوله لا ضرر ولا ضرار على النهي السلطاني مع ترجيح كونه حكما إلهيا بوجوه منها ظهور هذا التركيب في النفي الكلي لا النهي فضلاً عن السلطاني.

ومنها: تناسبه لرفع الشبهة ودفع الظلم كليهما وغير ذلك مما عرفت والله هو الهادي.

---

(١) قاعدة لا ضرر للمحقق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ١٨٩.

(٢) تسديد الاصول / ج ٢، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

## مسلك من فصّل بين لا ضرر ولا ضرار في المفاد:

وقد يفصّل بين لا ضرر ولا ضرار في استفادة النهي عن الثاني دون الأوّل والوجه فيه هو اختلاف مدخولها في المعنى قال السيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي إنّ الظاهر بملاحظة الموارد المختلفة للهيئة أنّ هذه الهيئة (أي هيئة الضرار) تدلّ على نسبة مستتبعة لنسبة أخرى بالفعل أو بالقوة وذلك ممّا يختلف بحسب اختلاف الموارد فتارة تكون النسبة الأخرى كالأوّل صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبة إلى نفس الشي وأخرى تكون احداهما صادرة من الفاعل والأخرى من المفعول كما في ضارب فيعبّر عن المعنى حينئذ بالمشاركة وفي الحالة الأولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبّر عنه بالمبالغة كما ذكر في كلام المحقّق الرضي قده[1] أو يعبّر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسّر لفظ المطالعة في بعض الكتب اللغوية كالمنجد بإدامة الاستطلاع مع أنّه استطلاعات متعددة في الحقيقة وقد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتالية كما في (سافر) ونحوه وحينئذ يعبر عنه بالامتداد والطول ولازمه التعمد والقصد في بعض الموارد نحو تابع وواصل كما مرّ آنفا.

ولا يرد على ما ذكرنا ما أورده المحقّق الاصفهاني على القول بدلالة الهيئة على المشاركة من أنّه لا يمكن أن يكون المدلول الواحد محتويا لنسبتين لأنّ المدلول المطابق على ما ذكرنا نسبة واحدة لكنّها مقيدة بأنّ تتبعها نسبة أخرى على نحو دخول التقيد وخروج القيد.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأنّ الضرار يفترق عن الضرر بلحاظ أنّه يعني تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره وبهذه العناية أطلق النبيﷺ على سمرة أنّه مضار لتكرر دخوله في دار الأنصاري دون استيذان إلى أن قال اتضح ممّا ذكرناه في معنى الهيئة فيهما وجود الفرق بين معناهما (أي الضرر والضرار) فالضرر معنى إسم مصدري ماخوذ من المجرد والضرار مصدر يدلّ على نسبة صدورية مستتبعة لنسبة أُخرى ولذلك ذكر المحقّق

---

(١) شرح الشافية ط الحجر / ص ٢٨.

الرضي﵁ ان الصيغة تفيد معنى المبالغة.

وأوضحنا في المسلك المختار أنّ افادة معنى المبالغة إنّما هي باعتبار الدلالة على تكـرر النسبة أو استمرارها هذا ما يتعلق بمفاد هيئة (ضرار) إلى أن قال والمختار في معنى الحديث إنّ مفاد القسم الأوّل منه وهو قوله (لا ضرر) ما ذهب إليه الشيخ الأنـصاري مـن نـفي التسبيب إلى الضرر بجعل الحكم الضرري وأمّا القسم الثاني منه وهو (لا ضرار) فإنّ معناه التسبيب إلى نفي الاضرار وذلك يحتوي على تشريعين الأوّل تحريم الاضرار تحريما مولويا تكليفيا والثاني تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية حماية لهذا التحريم وبذلك يحتوي الحديث على مفادين:

١ ـ الدلالة على النهي عن الاضرار.

٢ ـ والدلالة على نفي الحكم الضرري ومضافاً لذلك دلالته بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائية للمنع عن الاضرار خارجاً إلى ان قال:

أمّا الوجه الإجمالي فهو أنّ نفي تحقق الطبيعة خارجا في مقام التعبير عن موقف شرعي بالنسبة اليها يستعمل في مقامات مختلفة كافادة التحريم المولوي أو الارشادي أو بيان عدم الحكم المتوهم وما إلى ذلك ولكن استفادة كل معنى من هذه المعاني من الكلام رهين بنوع الموضوع وبمجموع الملابسات المتعلقة به.

وملاحظة هذه الجهات تقضي في الفقرتين بالمعنى الذي ذكرناه لهما:

أمّا الفقرة الأولى وهي (لا ضرر) فلأنّ الضرر معنى اسم مصدري يعبر عن المـنقصة النازلة بالمتضرر من دون احتواء نسبة صدورية كالاضرار والتنقيص وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان ولا يتحمله أحد عادة إلّا بتصور تسبيب شرعي إليه لأنّ من طبيعة الانسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويـتجنبه فـيكون نـفي الطـبيعة في مـثل هـذه الملابسات يعني نفي التسبيب اليها بجعل شرعي ولمثل ذلك كان النهي عن الشيء بعد الأمر به أو توهم الأمر به دالاً على عدم الأمر به كما كان الأمر بالشيء بعد الحظر أو توهمه معبراً

عن عدم النهي فحسب كما حقق في علم الأُصول وعلى ضوء هذا كان مفاد (لا ضرر) طبعا نفي التسبيب إلى الضرر بجعل حكم شرعي يستوجب له.

وامّا الفقرة الثانية وهي (لا ضرار) فهي تختلف في نوع المنفي وسائر الملابسات عن الفقرة الأُولى لأنّ الضرار مصدر يحتوي على النسبة الصدورية من الفاعل كالاضرار وصدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعي موافق لقواه النفسية غضباً وشهوةً وبذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهراً في التسبيب إلى عدمه والتصدي له ومقتضى ذلك أوّلا تحريمه تكليفاً فإنّ التحريم التكليفي خطوة أُولى في منع تحقق الشيء خارجاً وثانياً تشريع اتخاذ وسائل اجرائية ضدّ تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعي وذلك لأنّ مجرد التحريم القانوني ما لم يكن مدعماً بالحماية اجراء لا سيما في مثل (لاضرار) لا يستوجب انتفاء الطبيعة ولا يصحح نفيها خارجاً.(١)

أمّا الوجه التفصيلي فهو بالنسبة إلى المقطع الأوّل من الحديث (لا ضرر) أنّ الحس اللغوي لمن عرف اللغة العربية يشهد بأنّ الضرر انما يمثل المعنى نازلا بالمتضرر لا صادرا من الفاعل فهو معنى إسم مصدري كالمضرة والمنقصة وليس معنى مصدريا كالاضرار إلى أن قال وعلى هذا فيكون مثل هذا التركيب مثل سائر الأمثلة له حالاً كـ(لا حرج) ما يكون المعنى المنفي عنه عملاً مرغوبا عنه للمكلف بحسب طبعه وإنّما يتحمله بتصور تشريع يفرضه عليه فيكون المنساق من النفي قصد نفي التشريع المتوهم أو المترقب فحسب وبذلك يكون مفاد لا ضرر نفي التسبيب إلى الضرر لجعل حكم ضرري كما هو مسلك المشهور.

وأمّا المقطع الثاني من الحديث وهو (لا ضرار) فحاصل كلامه أنّ الضرار هو الاضرار المتكرر أو المستمر وقد ذكرنا أنّ الاضرار بالغير عمل يمارسه الانسان بطبعه لأجل ارضاء الدواعي الشهوية والغضبية فإذا نهى عنه كما في جملة من الآيات فهو ظاهر في النهي التحريمي زجراً للمكلفين عن هذا العمل كما هو واضح وإذا نفي كما في هذا الحديث فإنّه يدلّ

---

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني مد ظله العالي / ص ١٢٩ ـ ١٣٥.

على التسبيب إلى عدم تحقق هذا العمل وذلك من خلال ثلاثة أمور:

**الأمر الأوّل:** جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة إلى أن قال.

**الأمر الثاني:** تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تحققه خارجاً وذلك من قبيل تجويز ازالة وسيلة الضرر وهدمها إذا لم يمكن منع ايقاعه إلّا بذلك كالأمر باحراق مسجد ضرار والحكم بقلع نخلة سمرة ونحو ذلك.

وهذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثة: ١ ـ قانون النهي عن المنكر فإنّ للنهي مراتب متعددة إلى أن قال. ٢ ـ قانون تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس وهذا من شؤون الولاية في الأمور العامة الثابتة للنبي ﷺ وائمة الهدى عليهم السلام والفقهاء في عصر الغيبة إذ لابدّ من العدالة في حفظ النظام. ٣ ـ حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالي بعد رجوع المتخاصمين إليه كما في مورد قضية سمرة حيث شكا الانصاري دخوله في داره بلااستئذان فقضى النبي ﷺ بعدم جواز دخوله كذلك وحيث أبى سمرة عن العمل بالحكم أمر ﷺ بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملاً إلى أن قال: (و يلاحظ أيضاً) أنّ هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخلة في قضية سمرة بهذه الكبرى وهو أمر أشكل على جمع من الفقهاء حتى استند إلى ذلك بعض الاعاظم في جعل النهي في الحديث حكما سلطانيا بتصور تبريره حينئذ للأمر بالقلع وهو ضعيف إلى أن قال:

**الأمر الثالث:** تشريع أحكام رافعة لموضوع الاضرار من قبيل جعل حق الشفعة لرفع الشركة التي هي موضوع لا ضرار الشريك أو عدم جعل ارث للزوجة في العقار لعدم الاضرار بالورثة كما في الحديث[1] فاتضح مما ذكرناه مجموعاً أنّ الحديث بجملة (لا ضرر) يدلّ على نفي جعل الحكم الضرري وبجملة (لا ضرار) يدلّ على تحريم الاضرار وتشريع الصد عنه خارجا ورفعه في بعض الموارد موضوعا.[2]

---

(١) الوسائل / الباب ٩ من ابواب ميراث الازواج.

(٢) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ١٣٥ ـ ١٥٢.

**وفيه مواقع للنظر:**

منها أنّ جعل معنى نفي الضرر نفي التسبيب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبيب ففيه أنّه خلاف الأصل والظاهر هذا مضافاً إلى أنّه لا حاجة إليه وذلك لأنّ نفي طبيعة الضرر حقيقة بعد عدم أمكان نفيه خارجا يدلّ بدلالة الاقتضاء على عدم جعل أسبابه في حومة الشرع فلا حاجة إلى تقدير التسبيب حتى يكون المنفي هو التسبيب إلى الضرر كما مر أنّه لا وجه لتقدير الحكم أو فعل الضارّ وإن كان المقصود من نفي التسبيب هو ما ذكرناه فلا مناقشة في التعبير هذا مع ما في اختلاف التقدير من البُعد حيث إنّ المقدر في لا ضرر هو نفي التسبيب وفي لا ضرار تسبيب النفي.

ومنها: أنّ تقيد المنفي بالضرر الخارجي ثمّ الحاجة إلى أن يكون النفي ادعائياً لا موجب له هذا مضافا إلى أنّه غير مساعد مع شان الشارع من النفي التشريعي.

ومنها: أنّ تخصيص استفادة النهي بقوله لا ضرار بدعوى أنّ الضرر عمل مرغوبٌ عنه للمكلف بحسب طبعه لا يخلو عن الاشكال لإمكان أن يقصد إضرار نفسه بداعٍ من الدواعي فيحتاج ردعه إلى النهي أيضاً كما لا يخفى.

ومنها: أنّ التفرقة بين الضرر والضرار في أنّ كلمة (لا) في الأوّل تفيد النفي وفي الثاني تفيد النهي خلاف الظاهر من السياق.

**اللّهمّ إلّا أن يقال:** ليس المقصود استعمال كلمة (لا) في النفي والنهي بل المقصود في كليهما هو النفي إلّا أنّ النهي مستفاد من نفي الثاني دون الأوّل ولقائل أن يقول إنّ إسم المصدر من الثلاثي وإن لم يكن النظر فيه إلى حيثية صدوره من الفاعل إلّا أنّه أسم مصدر لباب المجرد وهذا الباب كما يستعمل في الضرر بالنسبة إلى نفسه كذلك يستعمل بالنسبة إلى الغير أيضاً كقولهم ضره يضره فاسم المصدر بإطلاقه يشمل ضرر بعض لبعضٍ والضرر المكرر وغيره فيأتي فيه ما ذكر في لا ضرار من افادة النفي للنهي أيضاً لعين ما ذكر في (لا ضرار) فلا فرق بين (لا ضرر) و (لا ضرار) من جهة استفادة النهي عن النفي فيهما فلا وجه لتخصيص ذلك

بقوله (لا ضرار) فلا تغفل.

ومنها: أنّ جعل الضرار بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركاكة التكرار لأنّ نفي الضرر يشمل صورة الضرر المتكرر والمستمر لأنّ الضرر إسم مصدر وحاصل للمصدر والمصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان مكررا أو لم يكن ولا حاجة إلى تكرار النفي والفرق المذكور بين الضرر والضرار من جهة كون الأوّل إسم مصدر والثاني مصدراً لا يدفع الاشكال لأنّ إسم المصدر يشمله بعمومه لاستعمال بابه في الأعم من الضرر النازل والضرر المتوجه إلى الغير ولا وجه لتخصيص نفي الضرر بنفي جعل الحكم الضرري ونفي الضرار بتحريم الاضرار لأنّ نفي الضرر مطلقاً يدلّ على عدم الضرر الناشي من الأحكام الشرعية ومقتضى هذا النفي أنّ اضرار الناس بعضهم ببعض لا يكون مشروعا ومن المعلوم أنّ عدم مشروعية اضرار الناس بعضهم ببعض يساوي تحريم الاضرار فلا حاجة إلى تكرار لا ضرار لافادة تحريم الاضرار ولو المكرر منه بل ياتي في (لا ضرر) ما ذكره في (لا ضرار) من دلالة نفي الضرار على التسبيب إلى عدم تحقق هذا العمل بجعل الأمور الثلاثة.

## تفصيل آخر:

قال الشهيد الصدر﴿ في محكي كلامه وهذا هو المتعين في المقام ولسنا نقصد بذلك اثبات كون الضرار في المقام بهذا المعنى بما عرفته من السبر والتقسيم بعد الشك في كون هذا أحد المعاني العرفية للضرار وعدمه حتى يقال إنّ هذا اثبات للمعنى اللغوي بالاستحسانات بل نحن لا نشك في كون هذا المعنى عرفيا لكلمة (الضرار) فتعينه في المقام بالاستظهار العرفي باعتبار لزوم التكرار الركيك على الاحتمالات السابقة وعدم لزومه على هذا الاحتمال وبيان عدم لزوم التكرار على هذا الاحتمال هو أنّ حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري ويبقى عندئذ حكم ليس ضرريا بنفسه لكنه يتقصد ويتعمد به الضرر مثاله أنّ الحكم بكون

الناس مسلطين على أموالهم بنفسه ليس ضرريا لكنه قد يستغلّه احد الشركين فيعمل هذا الحق الذي ليس بنفسه ضرريا بنحو يوجب الضرر على الشريك الآخر وذلك من قبيل أنْ لا ياذن لشريكه ان ينتفع بهذه المعين بوجه من الوجوه من بيعها وتقسيم ثمنها أو اجارتها وتقسيم أجرتها أو الانتفاع بها بأيّ نحو من الانحاء فمثل هذا تنفى بقوله (لاضرار) ولا يلزم من ذلك تكرار إلى أن قال ويؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعدة جملة من الأحكام التي ليست ضررية في نفسها حتى تكفي في نفيها كلمة (لا ضرر) وإنّما تستغل للاضرار ويتعمد بها الضرر وذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك في الاضرار.(١)

فالأولى هو أن يقال إنّ كلمة (لا) للنفي في الضرر والضرار كليهما والمقصود بالنفي ليس هو نفي الضرر الخارجي بل الضرر الناشي من جعل الشارع والقرينة على ذلك واضحة وهي ظهور كلام النبي ﷺ بانه صادر عنه بما هو مشرع ومقنن ولا نظر له إلى الإخبار عن الأمور الخارجية لأنّ ذلك خارج عن شأن النبي ﷺ بل النظر إلى نفي الضرر الناشي من الأحكام الشرعية مطلقاً سواء كانت وجودية أو عدمية ولتاكيد نفي الضرر الناشي من الأحكام الشرعية ضم نفي الضرار أيضاً والمقصود به كما عرفت هو نفي الضرر الناشي من التعمد والتقصد بالأحكام ولو أنّها ليست في نفسها ضرريا.

وعليه فحديث نفي الضرر كما ينفي الضرر الناشي من الأحكام الشرعية ويكون حاكماً بالنسبة إليها إذا كانت ضرريا فكذلك ينفي حديث لا ضرار الأحكام التي يتقصد بها الاضرار وإن لم تكن الأحكام في نفسها ضرريا كما يكوم مورد رواية سمرة كذلك فإنّه تقصد بمثل قوله ﷺ الناس مسلطون على أموالهم لإيجاد الضرر على الأنصاري مع أنّ نفس الحكم لايكون ضرريا وإنّما تقصد به سمرة الاضرار ويدلّ عليه أيضاً مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾(٢).

---

(١) مباحث الاصول / ج ٤ من القسم الثاني، ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤)

(٢) البقرة / ٢٣١.

فإنّ الآية الكريمة نهت عن الامساك الذي يكون جائزا في نفسه إذا تقصد الزوج بذلك الاضرار والاعتداء على المرأة.

ومما ذكر ينقدح أنّ الشارع المقدس نفى الضرر مطلقاً بالنسبة إلى أحكامه ولو كان الضرر حاصلامن ناحية التقصد بها للاعتداء بالنسبة إلى الآخرين من دون أن تكون الأحكام في نفسها ضرريا فإذا نفى الضرر والضرار دلّ ذلك بدلالة الاقتضاء على عدم السبب والتسبيب للضرر وذلك لا يتحقق إلّا بالنفي والنهي والمنع الولائي كما فصّل في كلام القائل فلا تغفل.

ثمّ إنّه ربما يشكل المعنى المذكور بأنّه لا أثر لتحقيق أنّ الضرار يكون بمعنى قصد الضرر وتعمده وتطبيقه على سمرة بهذه الملاحظة أو لا يكون. وذلك لاندراجه في الفقرة الأُولى أعني نفي الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفي الضرر النهي عنه لاختصاص متعلق النهي بما إذا كان عن قصد وأرادة.(١)

ويمكن الجواب عنه بعد ما عرفت من أنّ نفي الضرر يختص بالضرر الناشي من نفس الأحكام والموارد التي تقصد بها الضرر ليست الأحكام فيها بنفسها ضررياً وإنّما الضرر ناشٍ من التقصد بها وعليه فيحتاج نفيها إلى ضميمة (لاضرار) فتحصّل: قوة كون (لا) للنفي في الضرر والضرار لوحدة السياق ولا يلزم منه ركاكة التكرار بعد ما عرفت من اختصاص الضرار بما يتقصد به الضرر وإن لم يكن ضرريا في حدّ نفسه ولو سلّمنا شمول لا ضرر لصورة تقصد الضرار بناء على نفي طبيعة الضرر في حومة ما يرتبط بالشرع ولو لم يكن ناشئاً عن نفس الأحكام فنمنع الركاكة بعد وجود مصلحة الاهتمام بذكر صورة التقصد أو صورة الاستمرار وكيف كان فلا يصير لا ضرر مجملاً سواء كان ذكر لاضرار من باب اهتمام صورة الاستمرار أو من باب اهتمام صورة التعمد والتقصد أو غير ذلك فلا تغفل.

(١) منتقى الاصول / ج ٥، ص ٣٩٨.

## تنبيهات:

### التنبيه الأوّل: في شمول قاعدة نفي الضرر للضرر على النفس وعدمه

والمختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتنانياً قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ قال الشيخ الأعظم ﷺ في رسالته المعمولة للقاعدة ما حاصله أنّه بناء على حمل الحديث على النهي أو على الضرر المجرد عن التدارك[١] لا يشمل الاضرار بالنفس وأمّا بناء على حمله على المعنى المختار يعمّ الاضرار بالغير وبالنفس إن كان مجرداً عن التقييد بقوله «على مؤمن» وإلّا يختص بالاوّل فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر.[٢] ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من كلام الشيخ في موضع آخر أنّ شمول لا ضرر للاضرار بالنفس ممّا عليه العلماء حيث قال إنّ العلماء لم يفرقوا في الإستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار بالغير.[٣]

وقال السيد المحقّق الخوئي ﷺ أيضاً ذكر شيخنا الأنصاري ﷺ في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والنقلية.[٤]

وكيف كان فقد أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد بعد التصريح بأنّه لا اشكال في اختصاص الحديث بالاضرار بالغير على فرض التقييد بقوله «على مؤمن» بقوله وأمّا المجرّد عن القيد (أي على مؤمن) فالظاهر اختصاصه به أيضاً لأنّ المتبادر منه ليس إلّا ذلك ولذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دلّ على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه اطعامهم لانفسهم بل لابد في التعميم من القطع بالملاك وبالجملة فالمتبادر من قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» خصوصا بملاحظة قوله «لا ضرار» أرادة الاضرار بالغير خاصة كما أنّ

---

(١) ولعل عنوان التدارك شاهد على ان المقصود من حديث نفي الضرر هو نفي الاضرار بالغير إذ لا معنى لتدارك الضرر بالنسبة إلى الاضرار بالنفس.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٣١.

(٣) المكاسب / ص ٣٧٣ ط التبريز.

(٤) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٥٤٨.

المتبادر من قول القائل «لا ضرب ولا مضاربة في داري» أرادة ضرب بعض بعضا لا مطلق الضرب وعلى أيّ حال فالقول بشمول الحديث للاضرار بالنفس لازمه حرمة الوضوء الضرري أو الحج الضرري ونحو ذلك (و هو) في غاية الاشكال ولذا ترى كثيراً من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضرري مع علم المكلف به مستدلا بأنّه اقدم على الضرر على نفسه ولو لا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الحديث محمولا على النهي أو على الضرر المجرد عن التدارك أو على الحكم الذي ينشأ منه الضرر كما قواه وقد تلخص من جميع ما ذكر أنّه كما لا يشمل الحديث الضرر المقدم عليه في البيع الغبني ونحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنّه في المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه فالحكم بحرمة الوضوء الضرري أو الحج ونحو ذلك الذي لازمه فساده مما لا يخلو عن اشكال بل الحكم بالصحة مما لا يخلو عن وجه.[1]

حاصله أنّ حديث نفي الضرر لا يشمل الاضرار بالنفس للاقدام ولا فرق في ذلك بين أن يكون المراد من حديث النفي هو النهي أو نفي الضرر المجرد عن التدارك أو الحكم الضرري وعليه فالوضوء أو الغسل الضرري لا يكون مشمولا لحديث لا ضرر حتى يقال بأنّ حرمته توجب الفساد.

ولقائل أن يقول أوّلاً: لا وجه لتنظير قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار بما دل على وجوب اطعام الناس على اولياء الاوقاف في عدم شموله للنفس لأنّ في المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب اطعامه وهو الناس وهو في قوة أن يقال يجب على الأولياء اطعام الغير ومن المعلوم أنّه لا يشمل الأولياء بخلاف لا ضرر ولا ضرار فإنّ عدم ذكر من يرد عليه الضرر فيه يكفي للتعميم في مثل لا ضرر ولا ضرار وفي مثل لا ضرب ولا مضاربة في داري من دون فرق بينهما وليس المقصود حمل لا ضرر ولا ضرب على خصوص ضرر النفس وضربه حتى يقال إنّه حمل المطلق على الفرد النادر بل المقصود أنّه من أفراده فلا

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٣١ ـ ٥٣٢.

يختص باضرار الغير وضربه ولا فرق فيما ذكر بين الضرر والضرار فإنّ حذف المتعلق فيهما يوجب التعميم بالنسبة إلى النفس وإلى الغير وعلى فرض تسليم اختصاص (لا ضرار) بالاضرار بالغير لا وجه لحمل (لا ضرر) عليه مع أنّ حذف المتعلق فيه يدلّ على التعميم.

وثانياً: إنّ مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفي الضرر ألا ترى أنّه إذا أقدم من دون الدواعي العقلائية على الضرر المالي أو البدني ونحوهما فلا وجه في هذه الصورة لدعوى الانصراف مع أنّه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدلّ على ممنوعية الاقدام المذكور وهذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار في شمول لا ضرر أنّه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقا للامتنان فلا يضره الاقدام وإلاّ فلا وجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الاقدام ممنوع.

وثالثاً: إنّه لا ملازمة بين الانصراف في صورة الاقدام العقلائي على المعاملات والانصراف عن مطلق موارد الاقدام العقلائي على غيرها لامكان الفرق بينهما في صدق الامتنان وعدمه والمنافي للامتنان فيما إذا أقدم على نفس الأمر الضرري أو معلوله لا على المستلزم للضرر أو علته ولقد أفاد وأجاد الشهيد الصدر ﷺ حيث قال لا اشكال أنّ عنوان عدم الاقدام لم يرد في لسان القاعدة ليستظهر الاطلاق وإنّما مأخذ ذلك كما اشرنا سياق الامتنان ومناسبات الحكم والموضوع الذي يقتضي في مورد وجود غرض عقلائي للمكلف في الاقدام على الضرر عدم انتفاء الحكم لأنّه خلاف غرض المكلف فلا يكون نفيه منة عليه ولو بحسب النظر العرفي (ولو فرض أنّ مصلحته الواقعية على خلاف غرضه) نعم لو كان ذلك الغرض سفهياً فلا باس باطلاق القاعدة لثبوت الامتنان في رفع الحكم عندئذ وهذا واضح.

إنّما الحديث في أنّه إذا تعلق غرض عقلائي بحكم ضرري فأقدم عليه المكلف فهل يكون نفيه على خلاف الامتنان مطلقاً أم هناك تفصيل؟

الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض هو نفس الأمر الضرري أو معلولاً له

بحيث ينتفي بنفي الحكم الضرري وما إذا كان الغرض في أمر يكون مستلزماً للضرر أو علّة له فالأوّل هو الحاصل في الاقدام على المعاملة الغبنية فإنّ غرض المشتري المغبون في نفس المعاملة وتملك المبيع تملكاً مطلقاً لازما رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضرري ابتداء لأنّ غرضه في ذلك وهنا لا اشكال في عدم المنّة في رفع الحكم بصحة المعاملة ولزومها إلى أن قال وامّا الثاني فهو المحقّق في باب الاجناب عمدا فإنّ غرض المكلف ليس في الاقدام على الغسل ولا فيما يتوقف على الغسل بل الأمر بالعكس فإنّه يريد الاجناب الذي هو علّة قهرية لوجوب الغسل ومن امنياته أن لا يكون هذا الاجناب علّة لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون التبعة المتفرعة عليه وفي هذا النوع من الاقدام على الضرر لا يكون نفي الحكم الضرري على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلا مانع من اطلاق الحديث لنفي مثل هذا الحكم الضرري وبهذا يندفع التهافت بين موقف الفقهاء في مسألة الاقدام على المعاملة الغبنية والاقدام على الجنابة مع ضررية الغسل.(١)

وعليه فيختلف صدق الامتنان بحسب الموارد وليس مجرد الاقدام مانعا عن شمول حديث نفي الضرر بل العبرة في الشمول وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه والاقدام على نفس الضرر أو مستلزم له ففيما أقدم على نفس الضرر فلا مجال لقاعدة لا ضرر هذا بخلاف ما إذا أقدم على شي مستلزم للضرر فلا مانع حينئذ من جريان قاعدة لا ضرر ومما ذكرنا ينقدح أنّ حديث لا ضرر يشمل الوضوء الضرري أو الحج الضرري ولا يكون ذلك منافيا للامتنان وذلك لأنّ المتوضي أو الحاج لايقدم على نفس الضرر بل يقدم على العبادة التي تكون مستلزمة للضرر وعليه فالوضوء أو الحج بما هو مستلزم للضرر حرام وبما هو معنون للعبادة مطلوب وحيث قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي كان مقتضى القاعدة هو صحة العبادة لو لم يدل على بطلانها دليل خاص فالقول بحرمة الوضوء أو الحج للضرر لا يستلزم الفساد بل يمكن اجتماع الحرمة مع الصحة بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي كما لا يخفى.

---

(١) بحوث في علم الاصول / ج ٥، ص ٥٠٠.

ولا يصلح قوله ﷺ إنّ الله تعالى لا يعبد من حيث يعصى للدلالة على الفساد لأنّه محمول على أنّه تعالى لا يعبد من حيثية العصيان بل يعبد من حيثية العبادة وعليه فهو مؤيد لما ذكرناه هذا مضافا إلى ضعف الرواية من ناحية الارسال.

ودعوى: أنّ الفقرة الأُولى أعني لا ضرر لا تدلّ على حرمة الاضرار بالغير فضلاً عن الاضرار بالنفس بل هي ناظرة إلى نفي الأحكام الضررية في عالم التشريع والفقرة الثانية منها أعني لا ضرار تدلّ على حرمة الاضرار بالغير بالأولوية ولا يدلّ على حرمة الاضرار بالنفس بوجه.(١)

مندفعة: بأنّ قوله ﷺ لا ضرر يدلّ على نفي الضرر مطلقاً من ناحية الأحكام ومن المعلوم أنّ تجويز ضرر النفس على النفس ضرر كما أنّ تجويز ذلك بالنسبة إلى الغير ضرر ومقتضى اطلاق نفي الضرر بأسبابه هو نفي التجويز المذكور أيضاً ومع نفي التجويز يكون الضرر على النفس حراماً فلا وجه لنفي دلالة لا ضرر على الحرمة فلا تغفل.

لا يقال إنّ لا ضرر ولا ضرار لا يشمل الضرر المالي بالنسبة إلى النفس وإلّا لزم جواز دخول سمرة في الحائط بلااستيذان لأنّ لزوم الاستيذان عن الانصاري على سمرة للاستطراق إلى نخلته حكم ضرري.

لأنّا نقول: إنّ الاستيذان مع تعقبه بالإذن ليس ضررا ماليا وعلى تسليم كون الاستيذان ضرريا فعدم شمول الحديث له في المورد من جهة تزاحمه مع ضرر الأنصاري وهو ضرر العرض وعليه فلا يكون شاهداً على عدم شمول لا ضرر للضرر المالي الوارد على النفس فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ الملاك في شمول حديث لا ضرر وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه لا الاقدام وعدمه وعليه فكل مورد أُقدم على نفس الضرر كالمعاملات الغبنية بداع من الدواعي العقلائية فلا تجري فيه قاعدة لا ضرر إذ لا امتنان في شمول قاعدة لا ضرر بالنسبة

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٥٤٩.

إليه وكل مورد اقدم فيه على المستلزم للضرر لانفس الضرر كالاجناب المستلزم لوجوب الغسل الضرري تجري فيه القاعدة لأنّ شمول حديث لا ضرر بالنسبة إلى وجوب الغسل الضرري يكون امتناناً على الجنب كما لا يخفى.

وهكذا كل مورد أقدم على نقص البدن بداع من الدواعي العقلائية كحفظ حياته أو حيوة أقربائه أو الآخرين من المؤمنين لا يكون شمول حديث لا ضرر امتناناً وعليه فلايكون ذلك محرما وعليه فيجوز اعطاء عضو لمن يكون في معرض الموت نعم لو أقدم من دون داع من الدواعي العقلائية كان شمول حديث نفي الضرر امتناناً فتدبّر جيّداً.

وينقدح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لانكار دلالة لا ضرر على حرمة اضرار النفس على النفس بدعوى عدم الفرق في ذلك بين أن يكون لا ضرر محمولاً على النهي أو على الضرر المجرد عن التدارك أو على الحكم الذي ينشأ منه الضرر كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ لما عرفت من دلالته على الحرمة فيما إذا كان المراد هو الحكم الذي ينشأ منه الضرر وكان الشمول امتنانياً ولا يلزم منه الفساد بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي فلا تغفل.

والقول بأنّ حديث لا ضرر بحسب المراد التفهيمي منه على المختار لا يشمل جملة من الاضرار فإنّ المراد التفهيمي له هونفي الزام المكلف بتحمل الضرر وعليه فلا ينفي الحكم الشرعي فيما لو أقدم المكلف بنفسه على تحمل الضرر كما إذا اشترى شيئا مع اسقاط جميع الخيارات أو كان عالما بالغبن أو العيب أو صالح صلحا محاباتياً أو ألزم نفسه شيئا بالنذر والعهد واليمين ففي مثل ذلك لا يعدّ امضاء الشارع لما انشأه المكلف تسبيباً من قبله ليتحمل المكلف للضرر وإنّما الشخص هو الذي حمل نفسه الضرر ابتداء والشارع إنّما أقرّه على ذلك.(١)

محل تأمل ونظر إذ لا دليل على تخصيص النفي في حديث لا ضرر بنفي إلزام المكلف بل يعم مطلق الضرر ولو كان ناشئاً من التجويزات ومقتضى هذا العموم هو عدم جواز ايراد

(١) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالي) / ص ٢٢٧.

الضرر على النفس مطلقاً سواء كان من الالزامات أو التجويزات عدى ما يكون المنع عنه منافياً للامتنان لما عرفت من أنّ حديث نفي الضرر يكون بمناسبة الحكم والموضوع للامتنان سواء كان الاضرار للغير أو للنفس والوجه في عدم شمول لا ضرر للموارد المذكورة هو اختصاصه بموارد الامتنان.

وإن أبيت اختصاصه بموارد الامتنان وقلت باطلاق حديث نفي الضرر فلابد من سقوط حديث نفي الضرر بسبب تزاحمه مع المصلحة الملزمة في الموارد المذكورة وأشباهها فلو ترتب على الاضرار بالنفس بقاء النفس كما في قطع بعض الأعضاء والجوارح قدم البقاء على عدم القطع وجاز ايراد الضرر على النفس وهكذا لو دار الأمر بين قطع بعض الاعضاء وحفظ حياة بعض الاولاد أو الاقرباء أو الاحباء أو المؤمنين قدّم حفظ حياتهم على النقص فيجوز ايراد الضرر على النفس للتزاحم واهمية حفظ الحياة.

فتحصّل: ممّا ذكرناه عدم جواز ايراد الضرر على النفس مطلقاً كعدم جوازه على الغير إلّا إذا كان شمول حديث نفي الضرر منافياً للامتنان بناء على اختصاص الحديث بموارد الامتنان بمناسبة الحكم والموضوع كما هو الظاهر أو إلّا إذا تزاحم مفسدة الاضرار مع المصلحة الملزمة واهمية المصلحة بناء على عدم اختصاص الحديث بموارد الامتنان وعليه فيجوز ايراد الضرر حينئذ للتزاحم واهمية المزاحم فلا تغفل.

ثمّ إنّه لو سلّمنا عدم تمامية دلالة حديث لا ضرر على حرمة الإضرار بالنفس فقد استدل لها بوجوه أُخرى.

منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾(١)

وفيه أنّه لا يدلّ إلّا على صورة كون الضرر موجباً للهلاكة أو ما يدانيها وأمّا غيرها ممّا يصدق عليه الضرر فلا دلالة لها عليها إذ الهلاكة أخص من عنوان الضرر.

ومنها: ما رواه الكليني؈ في الكافي بسند مرسل أو مجهول عن أبي عبدالله؈ ورواه

(١) البقرة / ١٩٥.

الصدوق في الفقيه بسند مجهول وفي العلل بسند مرسل أو بسند مجهول عن أبي جعفر وعن أبي عبدالله‌ عليه السلام ورواه البرقي في المحاسن بسند مجهول وبسند مرسل عن أبي عبدالله‌ عليه السلام في حديث طويل من قوله عليه السلام إنّ الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما سواه من رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهدا فيما أحل لهم ولكنه عزّوجلّ خلق الخلق وعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم وعلم عزّ وجلّ ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميتة فإنّه لا يُدمنها أحد إلّا ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوته وانقطع نسله الحديث.[1]

بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ علّة حرمة المحرمات هي اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس أورد عليه بأنّ التامل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس فإنّ المستفاد منها أنّ الحكمة في تحريم جملة من الأشياء كونها مضرّة بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم والذي يدلنا على هذا أمور:

الأوّل: أنّ الضرر لو كان علّة للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الرواية لأنّ المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان لأنّ العلة المنصوصة كما توجب توسعة الحكم توجب تضييقه أيضاً هذا مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة غير الادمان.

الثاني: أنّه لو كان الضرر علّة للتحريم كانت الحرمة دائرة مدار الضرر فإذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة ولازم ذلك أن لا يحرم قليل من الميتة مثلاً بمقدار نقطع بعدم ترتب الضرر عليه مع أنّ ذلك خلاف الضرورة من الدين.

الثالث: أنّا نقطع بعدم كون الميتة لجميع أقسامها مضرة للبدن فإذا ذبح حيوان إلى غير جهة القبلة فهل يحتمل أن يكون أكله مضراً بالبدن مع التعمد في ذبحه إلى غير جهة القبلة وغير مضرّ مع عدم التعمد في ذلك أو يحتمل أن يكون مضرّاً في حال التمكن من الاستقبال

---

(١) المحاسن / ج ٢، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥، الوسائل / الباب ١ من ابواب الاطعمة والاشربة، ح ١.

وغير مضرّ في حال العجز عنه.

**الرابع:** ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الأشياء كتناول الجبن في النهار وإدمان أكل السمك وأكل التفاح الحامض إلى غير ذلك ممّا ورد في الأطعمة والأشربة فراجع أبواب الأطعمة والأشربة من الوسائل مع أنّه لا خلاف ولا اشكال في جواز أكلها.(١)

ونحوه في دروس مسائل علم الاصول حيث قال إنّ الاضرار بالنفس في مثل هذه الروايات يؤخذ حكمة للتحريم كتحريم الميتة والدم وغير ذلك كما يجعل حكمة في النهي التنزيهي في بعض الماكولات ومن الظاهر أنّ لحاظ الاضرار حكمة في بعض الأحكام غير كونه موضوعا للحكم بالحرمة وعلّة لها وما ينفع في التعدي أو التمسك به هو الثاني لاالأوّل.(٢)

ولا يخفى عليك أوّلاً: أنّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمة لحرمة أشياء كالميتة ونحوها كما دلّ عليه قولهعليه السلام: «و علم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم» كان نفس الاضرار بالنفس محرما بالضرورة وإلّا فالأمر الجايز وهو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمة لتحريم أشياء أخرى كالميتة والدم ونحوهما.

فالمستفاد من هذه الرواية أمران أحدهما هو حرمة الاضرار بالنفس وثانيهما حرمة الأشياء المحرمة من جهة كونها مؤدية إلى الاضرار بالنفس غالباً فالاضرار بالنفس حكمة لحرمة تلك الأشياء وعليه فلا يرد أنّ الضرر لو كان علّة للتحريم كانت الحرمة دائرة مدار الضرر لأنّ الضرر حكمة بالنسبة إلى حرمة تلك الأشياء كالميتة لا علّة ومقتضى كونه حكمة هو حرمة الميتة مطلقاً ولو لم تكن ضرريا فلا تغفل ومن ذلك يظهر عدم ورود الاشكالات الثلاثة لأنّها متفرعة على كون الضرر علّة لتحريم الأشياء المحرمة لا الحكمة لها.

---

(١) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٥٤٩ ـ ٥٥٠.

(٢) دروس مسائل علم الاصول / ج ٣، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦.

وثانياً: أنّ قوله ﷺ: «و علم ما يضرهم فنهاهم عنه» بمنزلة الكبرى ومقتضى الجمع بينها وبين كل مورد دل الدليل على كون أكله أو شربه أو خصوص ادمانها يوجب الضرر هوالحكم بحرمة الاكل أو الشرب أو ادمانها ودعوى أنّ الحرمة لا تساعد المعروف من القول بالكراهة مندفعة بأنّ تلك المسائل ليست من المسائل الاصلية وعليه فلا اعتبار بالاجماع فيها كما قرر في محله.

وثالثاً: أنّ حرمة الاضرار بالنفس ثابتة فيما إذا كان الضرر معتدا به وعليه فلا ينافيه ما ورد من ترتب الضرر على أقل جملة من الأشياء كتناول الجبن أو ادمان أكل السمك وأكل التفاح الحامض وغيرهما لأنّ الضرر الحاصل منها ليس معتداً به عرفاً نعم يصلح للكراهة.

ورابعاً: أنّ من الممكن أن يكون المراد من ترتب الضرر في مثل تناول الجبن أو إدمان أكل السمك ونحوهما كون هذه الأشياء مظاناً للضرر وعليه فمع عدم ثبوت الضرر يرجح الاجتناب عنها وليس بواجب كترجيح الاجتناب عن الشبهات مع لزوم الاجتناب عن الهلكات المعلومة فتأمّل.

وعليه فالعمدة في الاشكال على هذه الروايات أنّها ضعيفة السند وإن نقلت في جوامع الحديث فتدبّر جيّداً.

ومنها: ما ورد في حرمة أكل الطين وهي الأخبار المستفيضة مثل ما رواه في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمّد عن الحسن بن علي عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله ﷺ قال إنّ الله عزّوجلّ خلق آدم من طين فحرم أكل الطين على ذريته[1] وهي صحيحة.

ومثل موثقة السكوني عن أبي عبدالله ﷺ قال قال رسول الله ﷺ من أكل الطين فمات فقد اعان على نفسه.[2]

---

(١) الوسائل / الباب ٥٨ من ابواب الاطعمة والاشربة، ح ٥.

(٢) الوسائل / الباب ٥٨ من ابواب الاطعمة والاشربة، ح ٧.

ومثل ما رواه عن عدة من أصحابنا عن سهل عن إبن فضال عن ابن القداح عن أبي عبدالله عليه السلام قال قيل لأمير المؤمنين عليه السلام في رجل ياكل الطين فنهاه وقال لا تاكله فإن أكلته ومت كنت قد أعنت على نفسك.[1] أورد عليه بأنّ المستفاد منها ونظائرها أنّ الحكمة في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضراً بحسب النوع والحكمة في حلية بعض الأشياء هي كونه ذا منفعة ومصلحة نوعية فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر هذا مضافاً إلى ضعف الروايات.[2]

يمكن أن يقال: إنّ ضعف الروايات وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى بعضها ولكن لا يتم بالنسبة إلى بعض آخر كالروايات المذكورة هذا مضافاً إلى أنّ جعل الضرر حكمة لحرمة بعض الأشياء يدلّ على مفروغية الحرمة عن نفس الضرر وإلّا فكيف يجعل الأمر الجايز حكمة للتحريم.

نعم تختص موثقة السكوني وموثقة إبن القداح بالضرر المهلك فلا تشملان مطلق الضرر هذا مضافاً إلى أنّ صحيحة هشام بن سالم لم تدلّ على أنّ حرمة أكل الطين من جهة حكمة الضرر ولعلّ حرمته من جهة أخرى ومنها: ما رواه الصدوق في العلل وعيون الأخبار بأسانيده عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله في حديث من قوله عليه السلام وحرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفة ولمّا أراد الله عزّوجلّ أن يجعل تسميته سببا للتحليل وفرقا بين الحلال والحرام وحرم الله الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الأبدان وأنّه يورث الماء الاصفر ويبخر الفم وينتن الريح ويسيء الخلق ويورث القسوة للقلب وقلة الرأفة والرحمة حتى لا يؤمن أن يقتل ولده ووالده وصاحبه وحرم الطحال لما فيه من الدم ولأنّ علته وعلّة الدم والميتة واحدة لأنّه يجري مجريها في الفساد.[3]

---

(١) الوسائل / الباب ٥٨ من ابواب الاطعمة والاشربة، ح ٦.

(٢) مصباح الاصول / ج ٢، ص ٥٥١.

(٣) علل الشرائع / ص ٤٨٥، باب ٢٣٧، ح ٤، الوسائل / الباب ١، من ابواب كتاب الاطعمة والاشربة، ح ٢، ج ١٦، ص ٣٠٩.

وفيه أنّه مضافا إلى أنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضرر يكون سند الحديث ضعيفا والسند هكذا حدثنا علي بن احمد رضي الله عنه قال حدثنا محـمّدبن أبي عبدالله الكوفي عن محمّدبن إسماعيل البرمكي عن علي بن العباس قال حدثنا القاسم بن الربيع الصحاف عن محمّد بن سنان.

وجه الضعف هو أنّ القاسم بن الربيع الصحاف ضعيف اللّهمّ إلّا أن يكتفي بما في التعليقة من أنّ تضعيف العلامة ناش عن تضعيف إبن الغضائري كما في النقد وفي جش في ترجمة مصباح (صباح) ما يشير إلى الاعتماد عليه هذا مضافا إلى أنّ التضعيف من جهة الغلو في المذهب لا يعادل مع الاعتماد عليه. نعم ان علي بن العباس الجراذيني ضعيف وأمّا محمّد بن اسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكي كان ثقة مستقيماً له كتب محمّدبن جعفر الأسدي روى عنه بها وهكذا كان محمّد بن أبي عبدالله الكوفي ثقة لأنّه محمّد بن جعفر الأسدي وهو كان أحد الأبواب وله كتاب الرد على أهل الاستطاعة اخبرنا به جماعة عن التلعكبري عنه وأمّا علي بن احمد فهو علي بن أحمدبن محمّد أبي جيد وهو من مشايخ الشيخ والنجاشي.

منها ما رواه الشيخ في التهذيب بسند موثق عن أبي عبدالله قال قـرأت في كـتاب لعلي أنّ رسول‌الله كتب كتابا بين المهاجرين والانصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلّا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة أمّه وأبيه الحديث.[1]

والمراد من الحرمة في قوله (لايجار حرمة) هي المرأة ثمّ إنّ المراد من الجار هو مـن آجرته لاجار الدار بقرينة السياق وإن احتمل أن يكون المراد هو جار الدار ولذا أدرجه في الكافي في البابين باب الأمان وباب جار الدار وكيف ما كان يمكن الإستدلال بـقوله وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم على حرمة الاضرار بالنفس بدعوى أنّ المستفاد منه هو

(١) التهذيب / ج ٦، ص ١٤٠.

مفروغية حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سبباً لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

أورد عليه أوّلاً: بأنّ المراد هو تنزيل الجار منزلة النفس في عدم جواز اضرار الغير له والمقصود أنّه كما لا يجوز اضرار الغير للنفس فكذلك لا يجوز اضرار الغير للجار ولعلّ التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايرة من أراد الاضرار للنفس مع النفس فإنّ باب المفاعلة ظاهر في ذلك فحمله على اضرار النفس بالنفس محتاج إلى العناية ولا فرق في ذلك بين كون غير مضار وصفا للنفس أو للجار فلا نظر للخبر إلى الاضرار من النفس إلى النفس.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا أنّ المقصود من التنزيل تنزيل الاضرار بالجار منزلة الاضرار من النفس إلى النفس فلا يدلّ على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أنّ الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع فليكن كذلك في حق الجار ومن المعلوم أنّ الاحتراز المذكور حيث كان بالطبع لا بالشرع لا يدلّ على حرمة خلافه فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: ممّا ذكرناه عدم تمامية دلالة هذه الاحاديث على تقدير صحتها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لاختصاصها بالهلاكة وإفساد البدن أو غير ذلك فالعمدة في حرمة مطلق الاضرار بالنفس هو عموم حديث نفي الضرر بالتقريب الذي قدمناه فاغتنم.

ثمّ لا يخفى عليك ان بناء على شمول لا ضرر ولا ضرار للاضرار بالنفس فالمقصود من الضرر هو الضرر المعتد به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في ان الضرر معتد به أولا فمقتضى الأصل هو الجواز كما لا يخفى.

## التنبيه الثاني: في عمومية حديث نفي الضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية كالأحكام الوجودية

قد يقال إن قاعدة لا ضرر لا تشمل الأحكام العدمية لأنّها ناظرة إلى نفي ما ثبت

بالعمومات من الأحكام الشرعية وعدم حكم الشارع بشي ليس من الأحكام المجعولة واطلاق الحكم عليها ليس إلّا من باب المسامحة وهذا هو المتراثي من كلمات الشيخ‏ في رسالته المعمولة لقاعدة نفي الضرر وتبعه في ذلك المحقّق النائيني‏.

وفيه كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‏ التحقيق أنّه لا قصور في شمول القاعدة للأحكام العدمية على نحو شمولها للأحكام الوجودية أمّا على المعنى المختار من أنّها اخبار بعدم وجود الضرر بمعناه الحدثي بعناية عالم التشريع وجعل الأحكام فواضح إذ هي على هذا المعنى تسدّ باب الضرر والمضارة بلحاظ تشريع الأحكام التكليفية والوضعية من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئا من الحكم الوجودي أو العدمي.

وأمّا على ما اختاره الشيخ وتبعه غيره من أنّ معناها عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر فلأنّها ليست ناظرة إلى ما يصدق عليه الحكم كي يناقش في شمولها للأحكام العدمية من جهة أنّ الحكم العدمي ليس بحكم مجعول حقيقة إذ ليس لفظ الحكم في العبارة لينازع في أنّه هل هو صادق على ما ليس بمجعول أولا وكأنّهم لما ذهبوا في معنى الحديث إلى هذا تخيلوا أنّه حينئذ بمنزلة ما لو قيل لم يشرع في الاسلام حكم ينشأ منه الضرر وحيث رأوا عدم صدق الحكم على العدميات على سبيل الحقيقة أفتوا بعدم شمول الحديث لها وفيه أنّه فرق ظاهر بين ما إذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فقيل لا حكم ينشأ منه الضرر وبين ما إذا لم يذكر هذا اللفظ حيث يمكن منع شمول العبارة الأُولى بظاهرها للأحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة.

بخلاف العبارة الثانية التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الأحكام وإذا يرجع الكلام ويقال معنى هذه العبارة نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع ولا فرق حينئذ بين الأحكام العدمية والوجودية إذ كما يكون الحكم الوجودي مستنداً إليه حدوثا وبقاء كذلك يكون الحكم العدمي مستنداً إليه لكنّه لا حدوثاً بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل إلى الفاعل بهذا اللحاظ.

وبالجملة لا أرى قصوراً في شمول القاعدة لمورد الكلام كما يساعده الوجدان والاعتبار فإنّ لازم ما ذكروه أن لا يصح الحكم بحرمة الاضرار في الموارد الخالية عن الدليل على جوازه أو حرمته والالتزام به في غاية الاشكال ودعوى أنّ الحكم الظاهري من أصالة الاباحة والجواز مجعول في تلك الموارد بعموم أدلّة الأحكام الظاهرية جارية بعينها بالنسبة إلى الضمان حيث إنّ أصالة عدم تعلقه أو أصالة البراءة منه حكم ظاهري مجعول في مورده بعموم أدلّة الاستصحاب أو البراءة.

إن قلت فما وجه عدم حكمهم بالضمان في الموارد التي لم يقتضيه دليل من قاعدة الاتلاف أو على اليد أو غيرها وهل هو إلّا لعدم شمول قاعدة لا ضرر للأحكام العدمية.

قلت لعلّ وجهه أن الحكم به ضرر على المضرّ كما أنّ عدمه ضرر على المضار فيتعارض الضرران وسيأتي الكلام في تعارض الضررين من أنّ مقتضى القاعدة هل هو تساقط قاعدة لا ضرر في مورده أو شمولها لما كان أولى بالشمول دون غيره فانتظر لتفصيل الكلام.(١)

واستشكل المحقّق النائيني في شمول لا ضرر للعدميات بقوله في محكي كلامه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك في صحة تعلق النهي بنفس أن لا تفعل من صحة استناد العدم إلى الفاعل بقاء وإن لم يصح حدوثا هو الملاك في صحة استناد عدم جعل الأحكام إلى الجاعل فلا مانع من شمول القاعدة لها واثبات الحكم بها.

مندفعة بأنّ هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلاً فما لم يتعلق الجعل به رفعاً و وضعاً لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعدة.

يمكن الجواب عنه بما أفاد سيّدنا الأُستاذ من أنّ المستفاد من قاعدة لا ضرر هو نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع ولا فرق فيه بين الأحكام العدمية والوجودية ولا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحة الاستناد وممّا ذكر ينقدح ضعف ما قاله أيضاً

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٩.

في جواب من استدل للشمول بالاستصحابات العدمية وقال ما يقال في وجه استصحابات العدمية يقال بعينه في المقام من أنّ مرجع الاستصحابات العدمية إلى حكم الشارع بالعدم فلا يقاس عليه ما ليس في مورده حكم أصلاً.

وجه الضعف هو ما أشار إليه سيّدنا الأُستاذ من أنّه فرق ظاهر بين ما إذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فقيل لا حكم ينشأ منه الضرر وبين ما إذا لم يذكر هذا اللفظ حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهرها للأحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة بخلاف العبارة الثانية التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الأحكام وإذا يرجع الكلام ويقال معنى هذه العبارة نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن ان يستند إلى الشارع ولا فرق حينئذ بين الأحكام العدمية والوجودية إذ كما يكون الحكم الوجودي مستنداً إليه حدوثا وبقاء كذلك يكون الحكم العدمي مستنداً إليه لكنه لا حدوثاً بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل إلى الفاعل بهذا اللحاظ.(١)

ويقرب منه ما حكي عن الشهيد الصدرﷺ من أنّا جعلنا النفي منصبّاً على الاضرار الخارجية وقد خرج من اطلاقها بمقيّد كالمتصل الضرر غير المرتبط بالشارع والّذي لايستطيع الشارع بما هو مشرّع رفعه أو وضعه فيبقى ماعداه تحت الاطلاق سواء كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله.(٢)

## التنبيه الثالث: في إضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه وفي دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه

ذهب الشيخ الأعظمﷺ على ما حكي عنه في رسالته المعمولة لقاعدة دفع الضرر إلى أنّ مقتضى هذه القاعدة أن لا يجوز لأحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه إليه وأنّه لا يجب

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٥٨.

(٢) بحوث في علم الاصول / ج ٥، ص ٤٩٢.

على أحد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لأنّ الجواز في الأوّل والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الأوّل ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه إلى جذع الجار خلافا للشيخ ﷺ مدعيا عدم الخلاف فيه وقد حمل على ما إذا خاف من وقوعه هلاك نفس محترمة إذ يجب حفظ النفس المحترمة غاية الأمر لزوم أجرة المثل للاسناد كأخذ الطعام لسد الرمق ويمكن حمله على ما لم يتضرر أصلاً بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير فتأمّل.

ويترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكراهاً أو تقية بمعنى أنّه إذا أمر الظالم باضرار أحد وأوعد على تركه الاضرار بالمأمور إذا تركه جاز للمأمور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا يتوهم أنّ هذا من قبيل الأوّل لأنّ المأمور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لأنّ المفروض أنّ الضرر يتوجه إلى الغير أولا لأنّ المكره مريد ابتداء تضرر الغير فيأمره وإنّما يضرك لأجل ترك ما أراده أولا وبالذات انتهى كلامه زيد في علو مقامه.

قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ قد يتوجه الضرر بجريانه الطبيعي العادي إلى المكلف وأخرى إلى الغير وثالثة إلى الغير أيضاً لكن لا بجريانه الطبيعي بل بان يكون المكلف واسطة في ايصاله.

ويقع التكلم في هذه الموارد تارة مع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر وأُخرى مع النظر اليها لااشكال في أنّ مقتضى القواعد الأوّلية مع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر عدم جواز اضرار الغير بدفع الضرر المتوجه إلى نفسه في الفرض الأول لأنّه من اضرار المؤمن الدال على حرمته أخبار كثيرة.

وعدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أو لا وعدم حفظ ماله ودفع الضرر عنه ليس اضراراً عليه كي يدل على حرمته الأدلة الدالة على حرمة اضرار الغير وعدم جواز

اضراره في الفرض الثالث لأنّ توسطه في ايصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فيحرم بأدلته و ونه مكرها في ذلك لا يخرجه عن الحرمة لما تبين في محله من أنّ أدلة رفع الاكراه قاصرة عن شمولها لما اذا اكره المكلف على ترك الواجبات أو فعل المحرمات إلّا إذا أُوعد على ما علم كونه اهم من مخالفة التكليف في نظر الشارع.

وأمّا مقتضى قاعدة نفي الضرر فهي على ما ذكرناه من المعنى لا تزيد أمرها عن الأدلة الدالة على حرمة اضرار الغير ولا يتغير حكم الفروض المذكورة بها.

والذي اختاره سيدنا الأُستاذ كما صرّح به على المحكي عنه هو أن يكون مفاد الحديث اخباراً بنفي الضرر نفسه وحيث يتعذر حمل ذلك الاخبار على حقيقته لاستلزامه الكذب يكون لا محالة ادعاء ومصحح الادعاء تشريع الأحكام وجعلها بحيث لا يجوز لأحد اضرار الغير ولا يجب عليه تحمل الضرر عنه ويجب على من أضر تدارك الضرر ونحو ذلك.(١)

وأمّا على ما اختاره العلامة الانصاري والمحقق النائيني فيشكل الأمر من جهة أنّ جواز اضرار الغير بدفع الضرر عن نفسه ضرر على الغير وعدم جوازه ضرر على نفسه و وجوب دفع الضرر عن الغير ضرر على نفسه وعدم وجوبه ضرر على الغير فيتعارض الضرران ويتساقطان ويرجع إلى مقتضى القواعد الأولية إلاّ أن يكون أحدهما أولى بالشمول من الآخر فتدبّر واغتنم.(٢)

ولا يخفى عليك أنّ ظاهر كلامه الشريف أنّ أدلة رفع الاكراه قاصرة عن شمولها لما إذا أكره على ترك الواجبات أو فعل المحرمات إلاّ إذا أُوعد على ما علم كونه أُهم من مخالفة التكليف في نظر الشارع.

وفيه نظر لحكومة حديث رفع الاكراه على الأدلة الأولية وما بمعناها عدى ما علم أن

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ؒ / ج ٢، ص ٥٣٠.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ؒ / ج ٢، ص ٥٦١ ـ ٥٦٢.

بلغ من الأهمية إلى ما لا يرضى الشارع بتركه أو فعله ولو بلغ ما بلغ ايعاد المكره بالكسر فدعوى عدم شموله لفعل المحرمات أو ترك الواجبات ممنوعة ألا ترى قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَـٰنِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(١)

وإليه يؤول ما أفاده سيدنا الامام المجاهدؒ على ما حكي عنه من أنّ الظاهر حكومة حديث رفع الاكراه على دليل نفي الضرر بأي معنى فسر سواء كان نهيا شرعيا أو نهيا سلطانيا فان حديث رفع ما استكرهوا حاكم على الرواية إلى أن قال نعم القول بحكومة حديث رفع الاكراه على أدلة الأحكام على اطلاقها غير صحيح.

ولا يمكن الجمود على اطلاق الحديث والعمل به وإن تحقق الاكراه كما إذا اوعده واكرهه على هدم الكعبة واحراق القرآن وابطاله بحيث يقع الناس معه في الضلالة أو أمره بمعاصي الموبقة المهلكة ولا أظن التزامهم بحكومة الحديث على ما دل على حرمة تلك الأفعال وإن أوعده المكره بما أوعد به في طلاق امرأته أو عتق عبده لتحقق الاكراه وصار الطلاق والعتق باطلين كما لو أوعده بالشتم والضرب ونهب مال يسير فإنّ الايعاد بها يدخل الطلاق والعتاق لأجله تحت حديث الرفع ويحكم الطلاق وعديله بالبطلان إلّا أنّ ذلك الايعاد لا يمكن أن يكون ملاكاً للاتيان بالمحارم الموبقة والعزائم المذكورة بل لا يجوز في بعض الصور وإن أوعده بالقتل وإن ورد التقيه في كل شيء إلّا الدماء.

وبذلك يتضح أنّه لو أمره الوالي بهدم بيوت الناس وضربهم وسبي نسائهم ونهب أموالهم وأوعده بما يتحقق معه أول مرتبة من الاكراه من الشتم ونحوه لا يجوز له ذلك وإن اطلاق قوله كل ما اضطر إليه إبن آدم فقد أحلّه الله منصرف عنه وعلى ذلك فالأولى التفصيل بين الوضع والتكليف وأنّ حديث الرفع حاكم على الأحكام الوضعية في عامة مراتب الإكراه

(١) سورة النحل / الآية ١٠٦.

وأمّا التكليفية فالحق التفصيل بين مهماتها وغيرها.[١]

### التنبيه الرابع: في حكومة دليل لا ضرر على الأدلة المثبتة للتكاليف

لا إشكال في أنّ دليل لا ضرر حاكم على الأدلة المثبتة للتكاليف بناء على ما عرفت من أنّ معناه هو نفي طبيعة الضرر في حومة الشرع فإنّه يدلّ بدلالة الاقتضاء على عدم جعل أسبابه وهو الحكم الضرري وعليه فهو ناظر إلى الأحكام الضررية ويدل على عدم ارادة الضررية منها وبعد ورود الدليل على بيان المراد من الأحكام من ناحية اطلاقها أو عمومها وعدمها فلا مجال للأخذ بأصالة الجدّ والارادة عند الشك في أنّ الاطلاق أو العموم مراد أو لا.

ولقد أفاد وأجاد السيّد المحقق الخوئي‌ حيث قال وأمّا إن كان الدليل الحاكم ناظراً إلى جهة الصدور في الدليل المحكوم أو إلى عقد الحمل فيه فالوجه في تقديمه عليه أنّ حجية الظهور وحجية جهة الصدور ثابتتان بسيرة العقلاء فإنّ بناء العقلاء قد استقر على كون الظاهر هو المراد الجدّي وكون الداعي إلى التكلم هو بيان الحكم الواقعي ومورد هذا البناء وموضوعه هو الشك في المراد والشك في جهة الصدور وبعد ورود الدليل الدال على بيان المراد وجهة الصدور لا يبقى شك حتى يعمل بالظهور أو جهة الصدور فيكون الدليل الحاكم مبيّناً للمراد من الدليل المحكوم ومبيّناً لجهة صدوره وبه يرتفع الشك ولم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهة وهذا هو السر في تقديم الحاكم على المحكوم من دون ملاحظة النسبة والترجيح بينهما بعد احراز حجية الحاكم.[٢]

وأمّا بناء على كون معنى لا ضرر هو تحريم الاضرار فقد يتوهم أنّه لا وجه للحكومة حينئذ لعدم نظر لحديث لا ضرر إلى سائر الأحكام على هذا المعنى ولكن يدفعه ما أفاده

---

(١) تهذيب الأصول / ج ٢، ص ٤٩٩.

(٢) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

سيّدنا الأُستاذ المحقق الداماد‌ﷺ حيث قال لا فرق في حكومة دليل لا ضرر على الأدلة الأولية بين أن يكون مفاده تحريم الاضرار وبين غيره من الوجوه المتقدمة قبل أمّا على الثاني فواضح وأمّا على الأول فلأنّه وإن كان مدلوله المطابقي تحريم الضرر بلسان الخبر المراد منه الانشاء والطلب إلّا أنّ مدلوله المطابقي تحريم الضرر بلسان الخبر المراد منه الانشاء والطلب إلّا أنّ مدلوله الالتزامي عدم جعل حكم جواز الاضرار وبهذا المدلول الالتزامي يحكم على ما دلّ باطلاقه أو عمومه على جواز الاضرار وهذا النحو من الحكومة يعبّر عنها بحكومة السياقية ومثلها حكومة الأمارات على الأُصول لأنّ مفاد أُدلة حجية الأمارات وإن كانت حجية مفادها وتنزيلها منزلة الواقع وبهذا المفاد لا تحكم على أُدلة الأُصول إلّا أنّ مدلولها الالتزامي الذي هو عبارة عن الغاء آثار الشك في مورد الأمارات يحكم على تلك الأدلة.(١)

ولقائل أن يقول لازم ما ذكر أن يكون كل نهي حاكما على الأدلة الأولية بمدلوله الالتزامي على عدم جعل حكم المنهي فتامل ثم إنّ المستفاد من كلام السيّد المحقق الخوئي‌ﷺ أنّ دليل الحاكم يحدّد موارد الارادة الجدية وينفي الشك من جهة الصدور أو الشك من ناحية المراد الجدي.

ويرد عليه أنّ هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم لأنّ المفروض حينئذ عدم وجود الارادة الاستعمالية كي يقتضي دليل الحاكم عدم تطابقها مع الارادة الجدية.

وتفصيل ذلك كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد‌ﷺ أنّ معنى الحكومة ادعاء نفي الجعل في مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته في ذلك المورد إمّا بادعاء نفي الموضوع كأن يقال بعد ما ورد اكرم العلماء عاما زيد ليس بعالم أو بادعاء نفي المتعلق كان يقال الضيافة ليست باكرام أو بادعاء نفي الحكم كأن يقال لم يجعل الوجوب في مورد زيد فإنّ

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ / ج ٢، ص ٥٤٨.

مرجع جميع ذلك إلى نفي جعل الحكم ادعاء ومصحح الادعاء عدم تعلق الارادة الجدية بمورد دليل الحاكم هذا فيا اقتضى دليل الحاكم تضييق دليل المحكوم.

وقد يقتضي توسعة ذلك الدليل ومرجعه حينئذ إلى اثبات الجعل في مورد ادعاء وكناية عن ثبوت الارادة الاكيدة فيه.

وذلك أيضاً إمّا بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال زيد عالم مع أنّه جاهل في الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلا السكوت عند العالم اكرام له أو بادعاء ثبوت الحكم كان يقال قد جعلت الوجوب في مورد زيد ومرجع جميع ذلك أيضاً إلى ثبوت جعل الحكم في مورد دليل الحاكم وقد عرفت أنّ مصحح الادعاء وجود الارادة الجدية في مورده فدليل الحاكم على ما ذكرنا يحدد دليل المحكوم بمدلوله بلسان نفي الجعل في مورد اقتضى دليل المحكوم ثبوته أو ثبوته في مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الارادة الجدية مع الاستعمالية كما يتراءى من المحقق (النائيني) فإنّه على هذا المعنى غير مطرد فيا اقتضى دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم لأنّ المفروض حينئذ عدم وجود الارادة الاستعمالية كي يقتضي دليل الحاكم عدم تطابقها مع الارادة الجدية.[1]

### التنبيه الخامس: في صحة العمل الضرري العبادي وعدمها

لو أتى به فيا إذا اعتقد الضرر وكان مضرّاً في الواقع.

وقد يقال بصحة الوضوء مثلاً في الفرض المذكور لوجود الملاك وإن لم يكن بمأمور به والوجه فيه أنّه لا يشترط في صحة العمل العبادي الأمر به بل يكفي حائزيته للملاك ولذلك تراهم في الواجبين المتزاحمين يحكمون بتوجه الأمر الفعلي بالأهمّ منهما دون المهمّ ومع ذلك يصححون فعل المهم لو عصى وترك امتثال الأمر الأهم باتيان المهم وليس هذا إلّا لكفاية واجدية العمل للملاك في صحته وإن لم يتعلق به أمر فعلا.

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٤٥ ـ ٥٤٦.

أُورد عليه بأنّ مقتضى حكومة لا ضرر على عموم أدلة الوضوء خروج الفرد الضرري من الوضوء عن عموم أدلته وبعد خروجه لا معنى لثبوت الملاك لأنّه إنّما يثبت بالكاشف له ولا كاشف بعد عدم شمول عموم الأدلة للفرد الضرري.

أجاب عنه سيّدنا الأُستاذ المحقق الداماد‌ بأنّه يمكن استفادة الملاك بالأدلة الخارجية الواردة في أنّ الوضوء نور وأنّ الصوم جنة من النار بل بنفس أدلة نفي الحرج والضرر ونحوهما بضميمة الأدلة الأولية حيث إنّ سياق تلك الأدلة رفع الكلفة والمشقة والضرر عن المكلف وظاهرها بقاء المطلوبية في الأفعال على حالها وأنّ الشارع لم يوجبها مع مطلوبيتها لتسهيل الأمر على المكلف وعدم القائه في الحرج والضرر وهذا واضح لمن راجع أهل العرف في محاورته فإنّه إذا قال المولى لعبده جئني بالماء البارد ثم قال لا تلق نفسك في المشقة لأجله يفهم أنّ الماء البارد مطلوب المولى على أي حال صادم المشقة أو لا وأنّه نفي وجوبه عند عروضها شفقة على عبده وتسهيلاً للأمر عليه هذا ويدل على وجود الملاك نفس آية التيمم أيضاً حيث قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]

قيل المعنى أنّ المسح بالتراب ليس أمرا شاقاً حرجياً ولم يرد الله ليجعل في الدين من حرج وإنّما أمر به ليطهركم ويتم نعمته عليكم وقيل المعنى أنّه لم يوجب الوضوء عند السفر والمرض عدم وجدان الماء وأمر بالتيمم لرفع الحرج ولأنّه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج.

ولا يخفى أنّ الظاهر من الآية الشريفة هو المعنى الثاني وعلى هذا يكون دالة على أنّ

---

(١) سورة المائدة / الآية ٦.

الوضوء مطلوب عند السفر والمرض وعدم وجدان الماء وإنّما لم يؤمر به وجوباً للشفقة على العباد ورفع الحرج عنهم ويؤيّد بل يدل عليه ما يتراءى من بعض الأخبار من عتاب الائمة عليهم السلام بعض الناس حيث كانوا يسافرون إلى بعض البلاد أو بعض الصحاري الخالي من الماء بقولهم هذا (هذه) أرض توبق دينك فإنّه لو لم يكن مطلوبية الوضوء عند ذلك بحالها وكان وجدان الماء وعدمه بمنزلة الاستطاعة وعدمها أو بمنزلة الحضر والسفر لما كان للعتاب مجال ويؤيده بل يدلّ عليه أيضاً ما ورد في بعض الأخبار حيث سئلوا عن وجوب الخروج عن الطريق في السفر لتحصيل الماء من عدم وجوبه معللا بوجود السباع بل في بعضها التقييد بالخوف منها الظاهر في وجوب ذلك عند عدم الخوف وهذه الاخبار كثيرة والغرض من هذا المختصر أنّ الظاهر من نفس أدلة التيمم من الآية وغيرها أنّ الوضوء مطلوب مطلقا صادم الحرج أو لا وأنّه إنّما أمر بالتيمم عند طريان الحرج دون الوضوء لرفع الكلفة والمشقة عن العباد فهذا أقوى الدليل على وجود الملاك إلى أن قال.

هذا كله مضافاً إلى أنّ دليل لا ضرر ولا حرج في مقابل العمومات الأولية كان كقوله لا يجب إكرام زيد في مقابل قوله يجب إكرام العلماء فكما يجمع بين هذا الدليلين بحمل الحكم في مورد زيد على الاستحباب فكذلك يجمع بين الدليلين في المقام بحمل الحكم في مورد الضرر والحرج على الاستحباب.

وبالجملة فرق بين النسخ وبين حكومة لا ضرر ولا حرج على أدلّة الأحكام حيث إنّ معنى النسخ رفع الأمر الاعتباري الذي هو عبارة عن الجعل والانشاء وبعد رفع ذلك يمكن أن يقال لا دليل على وجود الملاك وهذا بخلاف الحكومة إذ مرجعها إلى عدم وجوب الحكم في مورد دليل الحاكم فهي نظير نفي وجوب الاكرام في مورد بعض أفراد العام فتامل.

إلى أن قال ثم إنّ هذا كله على فرض تسليم شمول القاعدة للمقام ويمكن منعه بأنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضرري لا مجال لرفع وجوبه بقاعدة لا ضرر حيث إنّ تلك القاعدة وردت امتناناً وموردها ما إذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه إلى

أن قال فكيف كان فالتحقيق في المقام أنّ كلما كان المكلف آتيا به بطيب نفسه لا يشمل حديث لا ضرر إذا أدى فعله إلى الضرر حيث إنّه وارد مقام الامتنان وتسهيل الأمر على المكلفين.

فمساقه قاصر عن الشمول لما إذا كان توجه الضرر إلى المكلف بطيب نفسه وميله وهذا واضح فتدبر.(١)

ولا يخفى عليك أولاً أنّ الملاك يكشف من ناحية اطلاق أدلة الوضوء أو الغسل ولا حاجة إلى ملاحظة الجهات الخارجية ثم إنّ شمول اطلاق لا ضرر بالنسبة إلى موارد الضرر ليس بمنزلة التخصيص حتى يدل على عدم وجود الملاك في مورد الضرر وعليه فيجتمع الأمر بالوضوء أو الغسل مع النهي عن الضرر في مورد واحد فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي كما هو المنصور فلا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل لوجود الأمر بالنسبة إلى عنوان الوضوء وإن لم نقل بذلك فيمتنع اجتماعهما ولكن يكفي بقاء الملاك وحكومة لا ضرر على الاحكام لا يوجب رفع المطلوبية والملاك وإنّما هي موجبة لرفع الوجوب فالجواب عن كون الحكومة بمعنى خروج الفرد الضرري من الوضوء أو الغسل هو المنع عن ذلك لما عرفت من أنّ معنى الحكومة هو بمعنى رفع الوجوب ومعه يبقى الملاك على الامتناع بل يبقى الأمر على الاجتماع.

وثانياً أنّ الاقدام يكون على الوضوء لا على الضرر وملازمة الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضرر ومع عدم الاقدام على نفس الضرر يكون شمول لا ضرر للوضوء الضرري أو الغسل الضرري موافقا للامتنان فلا وجه للمنع عن شمول القاعدة بالنسبة إلى الوضوء الضرري أو الغسل الضرري هذا بخلاف الاقدام على المعاملة الغبنية بداع من الدواعي العقلائية فإنّ الاقدام فيها على نفس المعاملة الضررية ومعه لا يكون شمول لا ضرر بالنسبة اليها موافقاً للامتنان وهكذا مثله إذا اقدم على الضرر البدني

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٥٠ ـ ٥٥٦.

بداع من الدواعي العقلائية لا يكون شمول لا ضرر موافقاً للامتنان نعم لو لم يكن له داع من الدواعي العقلائية كان شمول القاعدة موافقاً للامتنان وإن أقدم عليه والحاصل إنّه لا مجال للحكم ببطلان العبادة مع القول بجواز اجتماع الأمر والنهي أو الامتناع وبقاء الملاك إلّا إذا دلّ نصّ خاصّ على البطلان.

## التنبيه السادس: في عدم شمول المعاملات التي اقدم فيها على الضرر

ولا يخفى عليك أنّ حديث لا ضرر لا يشمل المعاملات التي اقدم فيها على الضرر بداع من الدواعي العقلائية فلو تزوج امرأة بمهر في ذمة الزوج وعلمت أنّ المهر ينقص قدرة شرائه بحسب مرور السنوات فلا يشمله لا ضرر لو اختلفت قدرة شرائه بحسب دور السنوات لاقدامها على الضرر المذكور ويؤيد أو يشهد له صحيحة يونس قال كتبت إلى ابي الحسن الرضا عليه السلام انه كان لي على رجل عشرة دراهم وإن السلطان اسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم (بدرهم خ ل) اعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضيعة فاي شيء لي عليه الأولى التي اسقطها السلطان أو الدراهم التي اجازها السلطان فكتب لك الدراهم الأولى.[1]

ولا يخفى عليك أنّ مع الوضيعة حكم بأنّ له الدراهم الأولى ولم يحكم بضمان الوضيعة وهذا مما يعلمه طرفا المعاملة إذ تغيير الدراهم محتمل ومع الاحتمال يكون المورد هو مما أقدم عليه فلا يشمله لا ضرر نعم لو كان مقدار تغيير القيمة وقدرة الشراء امرا لا يزعمه طرفا المعاملة فلا يبعد القول بضمانه مستنداً إلى حديث نفي الضرر لان الضرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعاملة بخلاف الضرر غير الفاحش ولا يكون شمول لا ضرر بالنسبة إليه منافيا للامتنان.

اللّهم إلّا أن يقال: بأنّ السيرة ثابتة على أن نقص قدرة الشراء في الديون والمهور لم

(١) الوسائل / الباب ٢٠ من أبواب الصرف، ح ٢.

يكن مورد الضمان مطلقاً سواء كان فاحشاً أو لم يكن واختلاف القيم وقدرة الشراء لا يختص بزماننا هذا بل كان ذلك في الازمنة السابقة عند الحرب أو السنة المجاعة وغير ذلك ومع ذلك لم يرد فيه الضمان فتأمّل.

وكيف كان فمع جعل قانون في زماننا على الضمان فان اعتمد طرفا المعاملة على القانون المذكور فلا اشكال في الضمان كما لا يخفى.

ولا يلزم أن يذكر في متن العقد بل لو كان العقد مبنياً عليه كفى فلا تغفل.

### التنبيه السابع: في تصادم الضررين

واعلم أنّه لو دار الأمر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزماً للحكم بثبوت الآخر ذهب الشيخ الاعظم‌ﷺ على المحكي عنه إلى أنّ المرجع هي العمومات مع فقد المرجح وإلّا فمع وجود المرجح كما يكون أحدهما أقل ضرراً فهو المختار من دون فرق في ذلك بين شخص واحد أو شخصين.

أورد عليه بأنّ تصادم الضررين في المقام ليس من باب تعارض الدليلين والرجوع الى العمومات بل هو من قبيل تزاحم الحقين ومقتضاه الترجيح باختيار أقلّ الضررين مع وجود المرجح وإلّا فالمختار هو التخيير لا الرجوع إلى العمومات.

هذا إذا كان تصادم الضررين بالنسبة إلى شخص واحد وأمّا إذا كان بالنسبة إلى شخصين فالمقتضى لنفي كل منهما وإن كان موجوداً أيضاً إلّا أنّه لا وجه للحكم ها هنا بالتخيير والمفروض انتفاء المرجح إذ لا معنى للمنّة على العباد برفع الضرر فيما كان نفيه عن أحد مستلزماً لثبوته على الآخر ولو كان أقل فيستكشف بذلک عن عدم إرادتهما فيجب الرجوع إلى ساير القواعد.

قال سيدنا الأُستاذ المحقق الداماد‌ﷺ على ما حكي عنه يختلف حكم تصادم الضررين باختلاف الموارد.

فتارة يدور الأمر بين ايراد الضرر إمّا على نفسه أو على الغير.

وأخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

وثالثة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

ورابعة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الأول إن كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها إليه لا يجوز له دفعه إلى الغير وإن كان متوجهاً إلى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه وإن كان متوجها إلى الغير أيضاً لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط وإن كان في عدمه ضرر عليه ومسألة التولّي من قبل الجائر يدخل في هذا القسم انتهى وذلك لأنّ حديث الرفع للامتنان على الأمة وهو لا يساعد مع جواز التوسيط عند الاكراه.(١)

ثم زاد سيّدنا الاستاذ في مورد الأوّل أعني دوران الأمر بين ايراد الضرر على نفسه أو على الغير أنّه إذا كان نسبة الضرر اليهما على حدّ سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادي متوجها إلى هذا ولا إلى ذاك كما فيما لو أدخل دابة رجل رأسه في القدر الآخر فدار الأمر بين ذبح الدابة أو كسر القدر فلا اشكال في أنّه يختار حينئذ أقل الضررين إلّا أنّه لو كان أحدهما مقصراً في ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنّه لو كان أحدهما مطالبا بماله يكون ضامناً لمال الآخر ومع عدم التقصير والمطالبة من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل كما لا يخفى على المتأمل ومن ذلك يظهر ضعف القول بأنّ الضامن في المقام من كان ضرره أقل فافهم واستقم انتهى وتقسيم الضرر يوافق قاعدة العدل والانصاف كالدرهم الودعي وعليه فالحكم باختيار الأقل وتنصيف الضرر بينهما مقدم على الحكم بضمان من كان ضرره أقل مع أنّه لا تقصير له ويحتمل القول بتقويم كل طرف خاليا عن الآخر ومجتمعاً مع الآخر فالتفاوت في كل طرف نقص طرء عليه وعلى مالكه فمع بيعهما من ثالث أو اشتراء أحد المالكين مالالآخر يقسط الضرر بينهما بالنسبة ولعل هذا أولى هذا كله في المورد الأول.

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقّق الداماد‌‌ؒ / ج ٢، ص ٥٦٧ ـ ٥٦٨.

ثم قال سيّدنا الاستاذ‌ﷺ وعلى الثاني بأن دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو أكره المكلف على ذلك وكان في تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قتل النفس أو ما شابهه في الأهمية فيحول الأمر إلى الغير فان اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو اكثرها وإلا فيخيّر ومن ذلك يظهر ضعف القول بالرجوع إلى أقل الضررين أو الاطلاق فتأمّل.(١)

ثم على فرض احالة الأمر إلى الغير وعدم اختياره لا مجال للحكم بتخيير المكلف بين أقل الضررين وأكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفاية الأقلية للترجيح ولعل لذلك أمر بالتامل في نهاية كلامه الشريف واليه يؤول ما في الكفاية حيث قال فجمل القول فيه أنّ الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلّا لا ختيار أقلّهما لو كان وإلّا فهو مختار.(٢)

وممّا ذكر يظهر الحكم في المورد الثالث من دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه فسيدنا الاستاذ ذهب إلى التخيير بينهما ولو كان أحدهما أقل ضرراً والآخر أكثر ضررا ولكن عرفت المناقشة فيه لأنّ مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر فالأقلية تصلح لمرجحية الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرماً.

ثم قال سيدنا الاستاذ‌ﷺ وعلى الرابع بأن دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو أكره المكلف على ايراد الضرر إمّا على هذا أو على ذاك فلا اشكال في أنه يختار حينئذ أقل الضررين كما في بعض فروع الصورة الأولى إلّا إنّه يقسم بينهما على الظاهر هذا مقتضى التامل التام في مفاد القاعدة ولتكن على ذكر منه لعله ينفعک في غير مقام.(٣) ولا يخفى عليك إمكان المناقشه فيه بعد اختصاص أدلّة رفع الاكراه بما إذا كان ذلك امتناناً على الأمة فاللازم عليه هو الاجتناب عن ايراد الضرر على الغير إلّا فيما إذا كان الضرر

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد‌ﷺ / ج ٢، ص ٥٦٨.

(٢) الكفاية / ج ٢، ص ٢٧١.

(٣) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد‌ﷺ / ج ٢، ص ٥٦٨.

المتوجه إليه أمراً لا يجوزه الشارع والله هو العالم.

## التنبيه الثامن: في دوران الأمر بين تضرر المالك والاضرار بالغير

واعلم أنّه إذا دار الأمر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه كمن حفر في داره بالوعة أو بئرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلاً فهنا صور:

**الأولى:** أن يكون المالك بتصرفه قاصدا لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

**الثانية:** الصورة مع كون الداعي إلى التصرف بمجرد العبث والميل النفساني لا الاضرار بالجار قال السيد المحقق الخوئي‌ؒ في هاتين الصورتين المتسالم عليه فيهما هو الحرمة والضمان و وجهها واضح فانه لا اشكال في حرمة الاضرار بالغير ولا سيما الجار والمفروض أنّه لا يكون فيهما شيء ترتفع به حرمة الاضرار بالغير.[1]

**الثالثة:** أن يكون التصرف بداعي المنفعة بأن يكون في تركه فوات المنفعة.

**الرابعة:** أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بأن يكون في تركه ضرر عليه.

والمنسوب إلى المشهور جواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين.

واستدل لذلك بأن منع المالک عن التصرف في ملكه حرج عليه ودليل نفي الحرج حاكم على أدلة نفي الضرر كما أنّه حاكم على الأدلة المثبتة للأحكام.

أورد عليه السيد المحقق الخوئي‌ؒ بأنّ هذا الدليل ممنوع صغرى وكبرى أمّا الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجاً عليه مطلقا فإنّ الحرج المنفي في الشريعة المقدسة إنّما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة ومن الظاهر أنّ منع المالک عن التصرف في ملكه لا يكون موجبا للمشقة التي لا تتحمل عادة مطلقا بل قد يكون وقد لايكون وليس الحرج المنفي في الشريعة المقدسة بمعنى مطلق الكلفة وإلّا كان جميع التكاليف

---

(١) مصباح الأصول / ج ٢، ص ٥٦٥.

حرجية فإنّها كلفة ومنافية لحرية الانسان وللعمل بما تشتهي الأنفس.(١)

وفيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجياً في جميع الموارد بل يكفي فيه ثبوت الحرجية في بعض الموارد.

ثمّ أفاد بقية الكلام وقال وأمّا الكبرى فلأنّه لا وجه لحكومة أدلة الحرج على أدلة نفي الضرر فإنّ كل واحد منها ناظر إلى الأدلة الدالة على الأحكام الأولية ويقيدها بغير موارد الحرج والضرر في مرتبة واحدة فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.(٢)

يمكن أن يقال: إنّ توارد الضرر والحرج يكفي في جواز معاملة المتزاحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح ومن المعلوم أنّ الضرر والحرج من المتزاحمين كما أفاد في الكفاية حيث قال ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين وإلّا فيقدم ما كان مقتضيه اقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى ولا يبعد أنّ الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلّا في أحدهما كما لا يخفى.(٣)

نعم لا مجال للحكم بتقديم جانب الحرج مطلقا على الضرر بل اللازم هو مراعاة الأقوى منهما وأمّا دعوى أنّ قاعدة لا حرج لا تشمل الحرج الجوانحي بل هي مختصة بالحرج في الجوارح ففيها ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد﴾ من منع الاختصاص وما دعوى ذلك إلّا بلا برهان.(٤)

والقول بأنّه ليس المقام مقام اجتماع قاعدة لا ضرر ولا حرج بل أحدهما محكم دون الآخر وذلك لأنّه إن كان الحكم المجعول جواز التصرف كان المحكّم قاعدة لا ضرر وبها ينفى

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الكفاية / ج ٢، ص ٢٧١.

(٤) المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد﴾ / ج ٢، ص ٥٧٢.

الضرر عن الجار وليس لقاعدة لا حرج حينئذ مجال لأنّ عدم جواز تصرّف المالك في ماله وإن كان حرجياً إلاّ أن قاعدة لا حرج لا تحكم على الأحكام العدمية ليثبتها وإن كان حرمة التصرّف كان الحكم قاعدة لا حرج وبها ينفي الحرج عن المالك وليس لقاعدة لا ضرر حينئذ مجال لعين ما مرّ.

غير سديد لما أفاده سيدنا الأُستاذ المحقق الداماد من أنّ اللازم من جريان قاعدة لا ضرر حرمة التصرف كما أنّ اللازم من جريان قاعدة لا حرج جوازه وكل منهما حكم وجودي.(١)

ثم إنّ هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعة ولكن كان ذلك حرجاً عليه وأمّا إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه تزاحم الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبة إليهما ومعه يُرجع إلى عموم قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم» في جواز التصرف في ملكه.

قال سيدنا الأُستاذ: وقد تلخص من جميع ما ذكر أنّ مقتضى القاعدة بعد تعارض الضررين هو الرجوع إلى عموم السلطنة إلاّ أنّ الانصاف انّها منصرفة عن بعض صور التصرفات التي لم يجر عليها العادة والمسألة لا تخلو عن تأمّل.(٢)

---

١. المحاضرات لسيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ / ج ٢، ص ٥٧٣.

٢. نفس المصدر.

# الخلاصة:

## قاعدة لا ضرر ولا ضرار:

وحيث انجرّ الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغي أن يبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

### الأمر الأوّل: في أسناد الحديث وطرقه وهي متعددة

منها ما رواه في الكافي بسند موثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن فكلّمه الانصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فلما تأبّى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبّره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبّره بقول الأنصارى وما شكا وقال إن ردت الدخول فاستأذن فأبى فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاءالله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمدّ لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصارى إذهب فاقعلها وارم بها إليه فإنّه لا ضرر ولا ضرار.[1]

ومنها ما رواه الصدوق بسند موثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن فقال إنّك تجيىء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا

---

١. الكافي / ج ٥، ص ٢٩٢.

عليها فإذا جئت فاستأذن حتى تتحرز ثم نأذن لك وتدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالى أدخل عليه ولا أستأذن فأتى الأنصارى رسول الله ﷺ فشكا إليه وأخبره فبعث إلى سمرة فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال الانصارى فعرض عليه رسول الله ﷺ أن يشترى منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيده فيأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ قال له لك عذق في الجنّة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله ﷺ الأنصارى أن يقلع النخلة فيلقيها إليه وقال لا ضرر ولا اضرار (ضرار خ ل)[١]

ومنها ما رواه في الكافي بسند ضعيف وهو مثل الروايتين المتقدمين إلاّ أنّ فيه فقال له رسول الله ﷺ إنّك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن.[٢]

والوجه في ضعف الرواية أنّها مقطوعة حيث قال الكليني عن على بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن بعض أصحابنا عن عبدالله بن سكان عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ.

ومنها ما رواه في الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء قال قال ابو جعفر ﷺ كان لسمرة بن جندب نخلة إلى أن قال ثم قال له رسول الله ﷺ يسرّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك قال لا قال لك ثلاثة قال لا قال ما أراك يا سمرة إلاّ مضاراً إذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه.[٣]

ولا يخفى أنّ قوله ﷺ «ما أراك يا سمرة الاّ مضاراً» بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر ولا ضرار وتدل عليها.

ودعوى ان الرواية ضعيفة من ناحية الحسن الصيقل مندفعة بكفاية نقل الأجلاّء عنه في حصول الوثوق به.

وليس مقصودنا من كفاية نقل الأجلاء أنّهم لم ينقلوا عن الضعفاء حتى يقال إنّ هذا البناء لم يثبت في حق غير محمد بن ابي عمير وصفوان ومحمد بن ابي نصر النبرنطى بل

١. من لا يحضره الفقيه / باب المضاربة، ح ١٨.

٢. الكافي / ج ٥، ص ٢٩٤.

٣. من لا يحضره الفقيه / باب حكم الحريم، ص ٣٣٩، الطبعة القديمة.

المقصود أن نقل الأجلاّء عن فرد واكثارهم في ذلك يوجب الوثوق به عادة والفرق بينهما واضح.

لا يقال: اشتمال سند الصدوق إلى الحسن الصيقل على علي‌بن الحسين السعدآبادي يوجب ضعف الرواية لعدم توثيقه لأنا نقول إنّ السعدآبادي من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة وعبارة مقدمة كامل الزيارات صريحة في كون مشايخه بلا واسطة ثقات وأما القول بأنّ مفاد المقدمة أنّه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين وليس مراده من ذلك وثاقة جميع من وقع في أسانيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبة في ضعفه وهكذا ليس مراده وثاقة عامة مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفة التي وصفهم بها وهي كونهم مشهورين بالحديث والعلم فهو غير سديد لأنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على علي‌بن الحسين السعدآبادي أوّل الكلام لاحتمال أن كان هو من المشهورين في ذلك الزمان ولا يضر بذلك عدم كونه كذلك في زماننا هذا.

هذا مضافا إلى كون السعدآبادي من شيوخ الإجازات بالنسبة إلى جماعة من الأصحاب.

على أنّ للصدوق طريقا آخر إلى البرقي وهو صحيح بالاتفاق.

لا يقال: إنّ هذا الطريق يختص بما اذا روى الصدوق في الفقيه مبتدئاً باسم البرقي.

لإمكان الجواب عنه بأنّ الصيقل ليس له كتاب كما أنّ السعدآبادي كذلك وعليه فالكتاب للبرقي أو يونس وكتابهما مرويان بريق آخر صحيح والشاهد على أنّ الصدوق نقل من كتاب البرقي هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنّه قرينة على أخذه من الكتاب لا أنّهم رووا له مرّات عديدة ولا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقي وبين عدم ذلك كما لا يخفى.

فتحصل أنّ ما رواه الصدوق في الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر وعليه فلا يصح دعوى أنّ قضية سمرة لم تذكر مقرونة بجملة لا ضرر ولا ضرار في كتبنا إلاّ بطريق واحد فقط فلا ينبغي الخلط بين ثبوت هذه القضية في نفسها وبين ثبوتها مقرونة بهذه الجملة فإنّه

ان صحّت دعوى استفاضة أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضتها مقرونة بهذه الجملة.

وذلك لما عرفت من أنّ الطريق لا ينحصر بما رواه زرارة بل يروى القضية المذكورة بطريق آخر وهو على ما ذكره الصدوق في المشيخة عن ابي عبيدة الحذاء عن الامام أبي جعفر الباقر عليه السلام.

لا يقال: إنّ ما رواه الصدوق لا يكون مقروناً بجملة لا ضرر ولا ضرار.

لانّا نقول: يكفي في اقترانها دلالة قوله صلى الله عليه وآله لسمرة ما أراك يا سمرة إلاّ مضاراً فإنّه بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرار ولا ضرار فحينئذٍ ان قلنا بكفاية الإثنين في صدق الاستفاضة فالرواية مستفيضة لنقل زرارة وأبي عبيدة ولكنّه لا يوافق ما ذكره شيخنا البهائي في تعريف المستفيض حيث قال اذا كان نقله في كل مرتبة أزيد من ثلاثة فمستفيض فقضية سمرة ليست بمستفيضة وان كانت الرواية الدالة عليها موثقة.

هذا بناء على قطع النظر عن غير قضية سمرة وإلاّ فدعوى الاستفاضة واضحة لنقل هذه الجملة اعني «لا ضرر ولا ضرار» في قضايا أُخرى باسناد مختلفة متعددة.

منها: ما رواه في الكافي بسند ضعيف عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال «لا ضرر ولا ضرار» وقال إذا رقّت الأُرف وحدّت الحدود فلا شفعة.

وهي مرتبطة مع صدرالحديث من جهة أنّه تصلح لكونه حكمة لعدم لزوم المعاملة في مورد جعل حق الشفعة بناء على ظهور قوله وقال «لا ضرار ولا ضرار» في كونه مقولا للنبي صلى الله عليه وآله أو للامام عليه السلام في وجه تشريع الشفعة كما هو المختار لا أنّه قول الراوي بدعوى أنّه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

ومنها: ما رواه في الكافي بسند موثق عن طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عن ابيه عليهما السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين

المسلمين فإنّه لا يجوز حرب إلاّ باذن أهلها وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على عدل وسواء»

والظاهر أنّ في الرواية تصحيفاً والشاهد لذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن الكافي بهذا السند عن أبي عبدالله عن ابيه عليهما السلام «قال قرأت في كتاب عليﷺ أنّ رسول اللهﷺ كتب كتابا بين المهاجرين والانصار ومن لحق بهم من اهل يثرب أنّ كل غازية غزت معنا لعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط مابين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلاّ باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلاّ على عدل وسواء» ونسخة الشيخ من الكافي مصحّحة ومنها يعلم أنّ كلمة «بها» غلط والصحيح هي «معنا» وعليه فقوله يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين خبر لقوله كل غازية غزت معنا والمراد منه هو التوصية برعاية النوبة في الجهاد.

ويعلم منها أنّ قوله فإنّه لا يجوز حرب إلاّ باذن أهلها غلط والصحيح هو وانه لا يجار حرمة إلاّ باذن أهلها والمراد من الحرمة هوالمرأة وعليه فمعناه أنّه لا يجوز أن تجار حرمة إلاّ باذن اهل المرأة وعليه كان ما أفاده العلامة المجلسي من أنّ المراد من الجار فيه من آجرته لا جار الدار صحيحا لأنّ الجار يأتي بمعنى المستجير والمستجار كليهما.

ثم إنّ هذه المكتوبة مروية مع سائر المكتوبات المرويّة عن النبيﷺ في كتب العامة وهي تؤيّد صحة نسخة الشيخ من كتاب الكافي.

وكيف كان يحتوى هذا الخبر عنوان غير مضار وهو بمنزلة الصغرى لقوله «لا ضرار ولا ضرار» ويدل على عدم جواز ايراد الا ضرار من الغير إلى الجار كما لا يجوز أن يورد الجار الضرر الي الغير بحيث يكون آثما بناء على كون قوله غير مضار ولا آثم راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الإضرار من الغير إلى النفس ومن النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء عى

رجوع قوله غير مضار ولا آثم إلى النفس.

وبالجملة يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبة الى الغير ولا نظر له الى الاضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه في الكافي بسند ضعيف عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال «لا ضرر ولا ضرار».

هذا مضافا إلى روايات أهل السنة كمسند أحمدبن حنبل عن عبادةبن الصامت أنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا ضرار ولا ضرار.

وسنن بيهق عن ابي سعيد الخدرى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال «لا ضرر ولا ضرار» من ضار ضره الله ومن شاق شق الله عليه.

ولموطأ لما لك عن عمروبن يحيى المازني عن أبيه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال «لا ضرر ولا ضرار» وغير ذلك من أخبارهم الدالة على الكبرى المذكورة أعني «لا ضرر ولا ضرار»

فدعوى الاستفاضة في تلك الكبرى ليست بمجازفة هذا مضافا إلى الأخبار الكثيرة الواردة في الموارد الخاصة التي يمكن الاطمئنان باحتوائها للكبرى وهذه الاخبار كثيرة جدا بحيث قال بعض لعل جماعة الرواة الذين رووا الموارد الخاصة تكون أزيد من أربعين رجلا والروايات المسندة المروية أزيد من خمسين رواية وقال سيدنا الاستاد بعد ذكر جملة منها ولا يخفى ان هذه الطائفة اكثر من أن يحصى.

وبالجملة لا مجال للريب في صدور الكبرى المذكورة أى «لا ضرر ولا ضرار» وعليه فاللازم هو البحث عن ألفاظها وكيفيّة دلالتها.

**الأمر الثّاني:** في ألفاظ الحديث والثابت هو قوله صلى الله عليه وآله «لا ضرر ولا ضرار» كما في موثقة زرارة المنقولة في الكافي والفقيه وأمّا قيد «في الإسلام» فهو موجود في كلام الصدوق في قبال العامة الذين قالوا ان المسلم لا يرث الكافر فاحتج عليهم الصدوق بأنّ الله عزوجل

إنّما حرّم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرّم على القاتل عقوبة لقتله فأمّا المسلم فلأيّ جرم وعقوبة يحرم الميراث فكيف صار الإسلام يزيده شراً مع قول النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً ومن المعلوم أنّ الصدوق في مقام الاحتجاج به على العامة بما ورد في طرقهم والمشهور لم يرووا هذه الزيادة ولم يعملوا به حتى يمكن انجبار ضعف الرواية العامية.

بل لم يظهر اعتماد غيرالمشهور على القيد المذكور لأنّ ما يستدل به علماؤنا في المسائل الخلافية بيننا وبين العامة من الروايات المروية بطرق عامة ليس من باب الاعتماد عليها وإنّما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجيته ونقل الرواية في الخلاف والتذكرة إنّما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك في نقل الفقيه أيضا بالنسبة إلى عدة مسائل خلافيّة.

وأمّا قيد «على مؤمن» فلا دليل عليه إلاّ مقطوعة الكافي عن زرارة عن أبي جعفرؑ أنّه قال إنّ سمرة بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله ﷺ إنّك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن الحديث.

ولا حجية للمقطوعة فتحصل أنّ الثابت من الفاظ الحديث هو لا ضرر ولا ضرار من دون قيد «في الاسلام» أو قيد «على مؤمن» نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلاّ بالنسبة إلى تشريعاته وقوانينه.

### الأمر الثالث: في فقه الحديث وهنا ثلاث مقامات

المقام الأوّل: في مفاد مادّة (ض ر ر) والظاهر أنّها موضوعة لجامع النقص سواء كان في المال أو البدن أو الحال أو الحقوق.

ودعوى: أنّ الضرر بمعنى سوء الحال أو الضيق وقد يستعمل في النقص بلحاظ تسببيه لسوء الحال أو للضيق.

مندفعة: أوّلا بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضرر والضرار وهو جامع النقص نعم لا

بأس بأنّ يقال إنّ سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص وعليه فتفسير الضرر بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق والمفهوم وثانيا بأنّ سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضة بخلاف الضيق والنقص فإنّهما من المعاني المحسوسة وفرض الأمور المعنوية المحضة معنى أصيلا للفظ يخالف طبيعة اللغة.

ولقائل أن يقول إنّ استعمال الألفاظ في المعاني غير المحسوسة مورد الحاجة في عرض الاحتياج إلى استعمالها في المعاني المحسوسة فالصحيح أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع فيعم النقص البدني والمالي والحالي والحقوقي.

ثم إنّ الضرر كما أفاد سيدنا الاستاذ عبارة عن اعدام النفع الموجود وهو أعمّ من أن يكون وجوداً حقيقيا أو تنزيليا بأن يكون مقتضي وجوده موجودا.

ولا فرق بين أن يكون سبب الاعدام المذكور هو الأحكام الوجودية أو العدمية لعدم قصور للقاعدة في شمولها للأحكام العدمية كالوجودية فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدمية.

**المقام الثاني:** في مفاد الهيئة الأفرادية لمادّة (ض ر ر) وهى هيئة الفعل للضرر وهيئة الفعال للضرار.

أمّا الضرر فهو إسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّا والوجه في ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضرر أنّه لا يتضمن نسبة تقييدية ناقصة بخلاف المصدر فإنّه يحتوى تلك النسبة فإذا كان النظر مثلا إلى نفس العلم لا الى عالم كما يقال العلم خير من الجهل فهو اسم مصدر ويعبّر عنه في اللغة الفارسية بـ«دانش» واذا كان النظر اليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو مصدر ويعبّر عنه بـ«دانستن» والمصدر في الفارسية مختوم بالنون دون اسم المصدر.

وأمّا الضرار فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (المفاعلة) يقال ضارة يضارّه مضارة وضرارا أو لباب الثلاثي المجرد أي ضرّ ضرارا على ما قيل.

ودعوى أنّ المراد من الضرار هو المجازاة على الضرر مندفعة بأنّ هذا لا ينطبق على مورد رواية سمرة بن جندب إذ لا ضرر من ناحية الأنصارى حتى يحمل نفي الضرار على نفي المجازاة.

وممّا ذكر يظهر النظر فيما يقال من أنّ المقصود من الضرار هو الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذه ذريعة إليه وهذا هو المتعيّن في المقام فإنّ سمرة بن جندب كان يتذرع ويضرّ على الاضرار بالأنصارى باتخاذ حقه في العذق ذريعة إلى الدخول عليه بلا استئذان فالحكم بأنّ الناس مسلطون على أموالهم وإن كان غير ضررى في نفسه ولكن قد يتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين ويتقصد به ذلك كما فعل سمرة بن جندب وهذا المعنى مضافاً إلى استفادتنا له وجداناً من كلمة الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمة في هذه الروايات بلحاظ ما أشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن وذلك لأنّ حرمة الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذه ذريعة إليه تستفاد أيضاً من حرمة الضرر من غير تقييد بالتعمد والاصرار بالأولوية ولا حاجة إلى التكرار.

ذهب بعض الأكابر إلى أنّ الفرق بين الضرر والضرار أنّ الثانى لا يشمل ايراد الضرر على النفس بخلاف الأول فذكر الضرار بعد الضرر من قبيل ذكر الخاص عقيب العام وعليه فالمقصود من الضرار هو الاضرار للغير والمراد من قوله إنّك رجل مضار هو ذلك والاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص وكيف كان ففي الاحتمالات المذكورة إمّا نقول برجحان بعضها على بعض فهو وإلّا فهي متساوية في معنى نفي الضرار والإجمال في معناه لا يوجب الإجمال في نفي الضرر فلا تغفل.

والمقام الثالث: في مفاد الهيئة التركيبية ولا يخفى عليك تعذّر الاخبار عن نفي الضرر والضرار حقيقة لوجود هما في الخارج فالاخبار عن عدمهما في الخارج كذب محض.

ولذلك ذهب جماعة إلى أنّ المراد من النفي هو النهي واستدلوا له بوجوه:

منها: أنّ (لا ضرر ولا ضرار) كقوله صلى الله عليه وآله وسلّم لا جَلَب في الاسلام أولا

بنيان كنيسة في الاسلام فكما يدل النبوي على النهي عن الزام صاحب الماشية بسوق الماشية نحو الساعي للزكاة وعن احداث الكنيسة فكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» يدل على النهي عن ايجاد الضرر.

وفيه أنّ ارادة خصوص النهي من النفي من دون قيام قرينة عليه مع امكان ارادة تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان او وضعيا خلاف الظاهر بخلاف الأمثلة المذكورة فإنّ نفي الحكم فيها بنحو المطلق غير ممكن بل يستفاد منها النهي عن الالزام في الأول وعن الاحداث في الثاني وهو شاهد على ارادة خصوص النهي من النفي.

هذا مضافا إلى أنّ مدخول (لا) في المقام طبيعة الضرر بمعناه الاسم المصدري لا بمعناه المصدري الذي هو فعل المكلف فنفيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمته بل يعمّه والضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى.

ومنها: أنّه يقدر كلمة المجوز في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» فيكون المراد من هذا الكلام عدم تجويز الشارع له وهي الحرمة التكليفية وفيه أنّه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير مالم يقم عليه قرينة.

ومنها: أنّ المراد من حديث (لا ضرر ولا ضرار) نفي الضرر والضرار ادعاء في الخارج ومصحح الادّعاء هو حكم الشارع بتحريم الضرر والضرار.

وفيه: أنّ تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمته تكليفا لا وجه له بعد امكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعا كما هو الظاهر هذا كله نباء على ارادة النهي من النفي وقد عرفت أنّه لا شاهد لها.

ذهب الفاضل التوني ومن تبعه بعد تسليم عدم ارادة النهي عن النفي إلى أنّ المراد من المنفي هو الضرر الغير المتدارك ومرجع هذا المعنى هو الحكم بالتدارك شرعا وتقريبه بوجوه:

أحدها: أن يكون المراد من المنفي الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان ذلك بنحو

استعمال المطلق في الخاص مجازا أو كان بنحو ارادة الخاص بتعدد الدال والمدلول والإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده في الخارج يرجع في الحقيقة إلى الادعاء والكناية عن حكم الشارع بلزوم تداركه أُجيب عنه أولا بأنّ الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه بل المنزّل منزلته هو الضرر المتدارك بالفعل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إذا حكم الشارع بالتدارك وجعل تنفيذ ذلك قوة اجرائية كما أنّ لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة اجرائية طبعا.

وفيه: أنّ التدارك من جهة المقنن لا يكفي في صدقة بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

وثانيها: أن يكون المراد منه الضرر الذى لم يحكم الشارع بتداركه بأحد النحوين المذكورين ونفي الضرر على هذا المعنى نفي حقيقي لا ادعائي وفيه أنّ الظاهر أنّ قوله ﷺ في الاسلام ظرف للضرر فلا يناسب أن يراد به الفعل المضر بل المناسب هو الحكم الشرعي الملقى للعباد ويشكل ذلك بما مرّ من عدم ثبوت قيد في الاسلام في متن الحديث وإن كان النفي في هذا المقام.

ثالثها: أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق ويكون نفيه ادعاء ومصححه حكم الشارع بلزوم تداركه.

أُورد عليه بأنّ اللازم من ذلك هو عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضررى المتعلق بنفس التكليف وهذا الاشكال مشترك الورود بالنسبة إلى الوجوه الثلاثة هذا مضافا إلى أنّ تخصيص المنفي بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر ولا يساعده موارد تطبيق الحديث لعدم الحكم بالتدارك في قصة سمرة فتتحصل أنّ المنفي ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فيقع البحث في أنّ المنفي بالنفي المذكور أىّ شيء يكون هل هو الحكم الضررى أو الموضوع الضررى أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأنصاري‌ﷺ من أنّ المنفي هو الحكم الذي يوجب ثبوته ضرراً على العباد وكان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر أي أنّه لا حكم كان موجباً للضرر فكل حكم كان سبباً للضرر تكليفاً كان أو وضعياً منفي باطلاق الحديث.

فالمعنى بعد تعذر الحقيقة هو عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفا كان أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر وهكذا فالمراد من الضرر المنفي هو الحكم الموجب للضرر وعليه فالنفي والمنفي كلاهما حقيقيان ولا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفي هو الحكم الموجب للضرر ولا المجاز بعد كون المنفي هو الحكم الضرري في عالم الشرع.

وفيه: أنّ ارادة نفي الحكم حقيقة من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازا خلاف الظاهر إذ الأصل في الكلام هو عدم التقدير والأصل في الكلمة هو استعمالها في معناها لا في فرد منها.

وعليه فنفي الضرر وارادة نفي الحكم الناشي من قبله الضرر حقيقه كما ذهب اليه الشيخ خلاف الظاهر لأنّ ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشي من قبله الضرر وهو الحكم.

ثانيها: هو ما اختاره صاحب الكفاية من أنّ أقرب المجازات بعد عدم امكان ارادة نفي الحقيقه حقيقه هو نفي الحقيقه ادعاء تحفظاً على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة واشباهها ويشهد له كثرة استعمال هذا التركيب في النفي الادعائي كقوله‌ﷺ «يا اشباه الرجال ولا رجال» فالمنفي في هذا التركيب اى «لا ضرر ولا ضرار» هو العمل المضر والمقصود من نفي الموضوع الضرري ادعاء نفي الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح ان الضرر علة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه ثم المصحح للحقيقة الادعائية عند صاحب الكفاية أنّ تمام حقيقه الموضوع وهو العمل المضر عبارة عن ترتيب آثاره عليه فاذا كانت الآثار مترتبة عليه صحّ نسبة الوجود اليه واذا فقدت الآثار صحّ ادعاء نفيه بسبب نفي آثاره فالعقد الضرري

الذي لم يجب الوفاء به صحّ أن يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه وهو اللزوم.

وفيه أولا أنّ الحكم التكليفي ليس من آثار حقيقة الفعل في الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه الا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعية فإنّها تعدّ أثراً للمعاملة فيصح نفيها بنفيها.

وثانياً: بأنّ نفي الضرر وارادة نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضرر غير عنوان المضر والمنفي هو نفس الضرر الذي يتقوم بنفس النقص لا المنقص وقصد العمل المضر من الضرر إمّا بنحو المرآتية أو بنحو آخر فإن كان بنحو المرآتية ففيه أولا أنّ جعل العنوان مرآة للمعنون خلاف الظاهر وثانيا أنّ المرآتية ليست جزافية لأنّ أقل ما يعتبر فيها هو نحو اتحاد بين المفهومين وجودا كما في العنوان والمعنون وليست نسبة الضرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هي من قبيل نسبة المعلول إلى العلة.

وإن كان على غير المرآتية كالسببية والمسببيّة فهو أبعد منها استظهاراً لأنّ المرآتية فيها يقال أخف مراحل المجاز.

وثالثها: أنّ كثرة النفي الادعائي في أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية لاختلاف تلك الموارد في امكان الادعاء وعدمه.

وثالثها: وهو المختار وهو أنّ المنفي هو نفس الضرر ولا نظر في هذا النفي إلى الأفعال المضرة الخارجية لأنّها أجنبية عن مرحلة التشريع إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت بل النظر في هذا النفي إلى الضرر المعلول الناشي من قبل الأحكام الشرعية وحينئذٍ يكون نفي هذا الضرر دالاً بدلالة الاقتضاء على نفي اسبابه الشرعية وهي الأحكام مطلقا تكليفية كانت أو وضعية وجودية كانت أو عدمية ولا حاجة في هذا النفي إلى دعوى المجاز في الكلمة ولا إلى التقدير كارادة الحكم من نفس الضرر أو ارادة فعل الضار والمضر الخارجي ولا إلى المجاز السكاكي بمعنى اطلاق المسبب وارادة نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب وان نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفي نفس الضرر المعلول والناشي من الأحكام الشرعية بالنفي الحقيق في عالم التشريع والقرنية عليه هو أنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرف إلاّ في حيطة أحكامه وتشريعاته ولا نظر له إلى الخارج ومن المعلوم أنّ هذا النفي حقيق وليس بادعائي لأنّ المفروض انه نفي تشريعي والمنفي هو المسبب ويدل نفيه بدلالة الاقتضاء على نفي السبب.

والقول بأنّ مورد حديث نفي الضرر يصلح للقرينية على أنّ المراد من الضرر المنفي هو عدم جواز اضرار بعض الناس على بعض ولا ارتباط للحديث بنفي طبيعة الضرر في جميع الاحكام الشرعية غير سديد بعد كون العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

هذا مضافاً إلى امكان منع اختصاص مورد الحديث بالضرر الحاصل من بعض على بعض لامكان أن يكون قوله لا ضرر ولا ضرار تعليلاً لأمرين.

أحدهما المنع من عدم الاستيذان وثانيها الحكم بقلع الشجرة ويعتضد ذلك بأخبار الشفعة فإنّها معللة بحديث نفي الضرر وهذا وأشباهه يصلح للقرينية على أنّ المقصود هو نفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية من دون اختصاص ببعض الموارد.

ودعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعا يبطله كثرة الأحكام الضررية وكون أُصول أحكامه وأساس دينه أحكاما ضررية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء ومعه كيف يدعى أنّه لا حكم ضرري في الاسلام وأنّه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضرري.

مندفعة: بأنّ حديث لا ضرر منصرف عما يكون واردا مورد الضرر كالجهاد والزكاة والحج والخمس وإنّما النظر فيه إلى الأحكام التي ليست كذلك وإنّما تؤدّي الى الضرر باطلاقها أو عمومها هذا مضافا إلى أمكان منع الضرر في الأحكام المذكورة حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسيمة الدنيوية ألا ترى أنّ فوائد الحج كاجتماع المسلمين في محل واحد واشرافهم على احوالهم وتنظيم برنامج لاحياء حقوقهم وحفظ استقلالهم وتقوية بنية دفاعهم في قبال الأعداء من الأُمور الواضحه وهكذا الأمر في فوائد بذل الخمس

والزكاة للمجتمع الاسلامى فإنّ بذلها يوجب تحصيل الأمنية والاستقلال والقدرة والتمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات وغير ذلك من الفوائد.

وبما ذكر يحفظ ظهور الكلام في عدم التقدير وفي أنّ المنفي هو نفس الضرر لا الحكم الضررى ولا الفعل الضررى او المضرّ لأنّهما غير عنوان نفس الضرر ولا يلزم منه المجاز في كلمة الضرر بارادة الحكم الضررى ولا حاجة الى جعل النفي نفي الادعائي بل ظهور كلام النبي صلى الله عليه وآله في أنّه صادر بما هو مشرع ومقنن يكفي للدلالة على أنّ النفي تشريعي ومربوط بأحكامه فيكون النفي حقيقيا ويدل نفي حقيقة المسبب بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعية من الأحكام التكليفية والوضعية والوجودية والعدمية.

ودعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله في نفي المسبب بل المعهود والشايع هو استعماله في النهى مندفعة بعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله في نفي المعاليل فيدل بدلالة الاقتضاء على نفي عللها كقولهم لا نور ولا حرارة مع أنّ منهما المقصود بدلالة الاقتضاء هو نفي سببهما من السراج أو النار.

هذا مضافا إلى امكان منع شيوع ارادة النهى من هذا التركيب لأنّ جملة من الموارد التي استشهد بها على ارادة النهى مقترنة بكلمة «في الاسلام» كقوله صلى الله عليه وآله ولا حمى في الاسلام ومع هذه الضميمة يكون النفي ظاهراً في نفي الماهية بلحاظ عالم التشريع أي عدم وقوعه موضوعاً للحكم لا نفيها خارجاً بداعى الزجر عن ايجادها.

على أنّ الضرر بما أنّه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبة الصدورية ولا تناسب بينه وبين احتمال النهى الظاهر في المنع عن ايجاد الفعل والمصدر الذى يتقيد بالنسبة الصدورية.

ثم لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه لا يرجع إلى نفي أحكام نفس طبيعة الضرر منها نفي الضرر حتى يرد عليه أنّ الضرر علة للنفي ولا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه اذ المنفي في حديث لا ضرر هو نفس طبيعة الضرر الناشي من الأحكام لا حكم هذه الطبيعة نعم يدل نفي المعلول وهو الضرر الناشي من الأحكام على نفي أسبابه

وهى الأحكام الموجبة للضرر من ناحية اطلاقها أو عمومها بدلالة الاقتضاء ولا دلالة لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول فلا تغفل.

## مسلك من حمل النفي على النهي السلطاني

ولا يخفى عليك أنّ المحكي عن سيدنا الإمام المجاهد﷯ أنّ المحتمل جدّاً بل هو المتعيّن حسب القرائن الواصلة أنّ قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار بمعنى النهي عن الضرر لا بمعنى النهي الالهي كاكثر النواهي المذكورة في الكتاب والسنة بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي وقد صدر عنه بما أنّه سائس الملة وقائدها ورئيس الملّة وأميرها وأنّه صلى الله عليه وآله نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض وأن يجعل أحد أحداً في ضيق وحرج ومشقة وقد ألقاه صلى الله عليه وآله وسلم على الوجه الكلي حتى يكون حجة على الكلّ في جميع الأدوار وهو بما أنّه نهي سلطاني صدر عن النبي ﷺ مفروض الطاعة يجب اقتفاء أثره واتباع قوله هذا هو المدعى.

وأمّا ما يدل عليه فن طرق العامة ما رواه أحمدبن حنبل في مسنده برواية عبادة بن صامت حيث وقفت على أنّه رواه بلفظه «و قضى» أن لا ضرر ولا ضرار ثم ساق سائر الأقضية وقد أوضحنا أنّ لفظة «قضى وحكم وامر» ظاهر في كون المقضي والمحكوم به من أحكام رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم بما هو سلطان او من قضائه بما هو قاض ومعه لا مجال لحمله على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم بصدد الحكم النازل إليه من عند الله أو ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه كما أنّ المقام ليس مقام فصل الخصومة والقضاء فينحصر قوله: «لا ضرر ولا ضرار» في كونه نهياً سلطانياً أراد به نهي الأمّة عن الاضرار وايجاد الضيق والحرج وأمّا ما ثبت وروده من طرقنا هو قضية سمرة والآثار الواردة من طرق الشيعة وإن لم يكن مصدرة بلفظ «قضى» ونحوه إلّا أن التأمل في صدر القضية وذيلها

والامعان في هدف الأنصاري حيث رفع الشكاية إلى النبي صلى الله عليه وآله ليدفع عنه الظلم والتدبر في أنّه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية ولا موضوعية يورث الاطمئنان بأنّ الحكم حكم سلطاني والنهي نهي مولوي من جانب النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

هذا مضافاً إلى عدم معهودية ما ذكروه من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدراجة في كلمات الفصحاء فإنّ الغالب إنّما هو نفي الأثر بلسان نفي موضوعه أو النهي بلسان النفي وأمّا نفي عنوان الضرر وارادة نفي ماله أدنى دخالة في تحققه فلم يعهد من هذا التركيب.

أورد عليه أولاً بأنّ سمرة كان يرى دخوله في دار الأنصاري سائغاً له باعتبار حقه في الاستطراق إلى نخلته فإنّ حق الاستطراق عرفاً يترتب عليه جواز الدخول مطلقاً في كل زمان وحال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإنّ إناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق راسا وقد احتج بذلك سمرة في حديثه مع الأنصاري ومع النّبي صلى الله عـليه وآله وسلم وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهي التكليفي لبقي استدلال سمرة بلا جواب لأنّه يتمسك بحقه في الاستطراق ومفاد لا ضرر يقول لا تضر بالأنصاري ومن المعلوم أنّ النهي التكليفي عن ذلك ليس الّا اعمال سلطة وليس جواباً عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق وهذا بخلاف ما لو أُريد به نفي التسبيب الى الضرر بجعل حكم ضرري فإنّه يرجع الجواب عن هذا الاستدال بأنّ الاسلام لم يمض الأحكام العرفية حتى استوجبت تفويت حق الآخرين والاضرار بهم فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقا ولا يثبت حق الاستطراق مطلقا بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضررا على الأنصاري في حقه من التعيش الحرّ في داره وبذلك يظهر أنّ لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسباً وأوثق ارتباطاً بقضية سمرة منه على تفسيره بالنهي عن الاضرار.

وثانياً: بأنّ كلمة «قضى» ليست مذكورة في الروايات الواردة في قصة سمرة نعم وردت كلمة قضى في روايات المنع عن فضل الماء وحق الشفعة وهي غير مربوطة بقصة سمرة وعليه فلا قرنية لرفع اليد عن ظهور كلمة «لا» في النفي في قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

وثالثاً: بأنّ فصل الخصومة بين الرعية والدفاع عن المظلومين منهم وإن كان بـاعمال الولاية منهم صلى الله عليه وآله إلّا أنّه لا ريب في أنّ مبناه هو الحقوق المجعولة للناس في الشريعة الالهية في قالب أحكام الالهية فمجرد كونه في مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومة ليس قرنية على أنّ كل ما يقوله ويستند اليه في هذا المقام هو حكم سلطاني بل لابد وأن يستفاد ذلك من قرنية أُخرى ومع عدم القرنية يكون مآل كلامه صلى الله عليه وآله الى الاستناد إلى حكم كلى إلهي يكون مستندا للدفاع أو فصل الخصومة أو يكون نفسه رافعا للخصومة وفاصلاً لها لارتفاع جهلهم وغفلتهم به ويؤيد ذلك أو يشهد عليه تفكيك القضاء عن نقل حديث نفي الضرر في خبر عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال: «لا ضرر ولا ضرار».

ورابعاً: بأنّ الروايات التي عبرت بأنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا ضرر ولا ضرار عامية وضعيفة هذا مضافا إلى اختصاصها بغير قصة سمرة.

وخامساً: بأنّه يستبعد أن يكون المراد من القضاء هو معناه الاصطلاحي لاحتمال أن يكون المراد منه في امثال قضى في الركاز الخمس أنّ الخمس ثابت في الغنيمة.

وسادساً: بأنّ دعوى انّه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصاري وبين سمرة في حكم شيء من حق أو مال بل إنّما كان مورد الحديث شكاية الأنصاري ظلم سمرة له في الدخول في داره بدون استئذان ووقوعه لذلك في الضيق والشدة.

مندفعة: بما أفاد بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع في أيّ حكم في مورد قضية سمرة فإنّ الذي تمثله هذه القضية تحقق امرين.

الاول: وجود النزاع في شبهة حكمية حيث إنّ الأنصاري كان لا يرى لسمرة حق الدخول في داره بلا استئذان وسمرة كان يرى أنّ له حق استطراقه بلا حاجة الى الاستئذان.

الثاني: طلب الأنصاري من النبي صلى الله عليه وآله أن يحميه ويدفع عنه أذى سمرة.

وعليه فيمكن القول بأنّ النبي صلى الله عليه وآله في مورد الأول حكم على وفق القانون الإلهي العام

وأمر سمرة بالاستئذان وهذا القانون هو تحريم الاضرار بالغير بناء على مسلك النهي أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النفي أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنفي والنهي بلحاظ كلتا الجملتين وهما لا ضرر ولا ضرار وبعد ترجيح موقف الأنصاري وإباء سمرة وصلت النوبة إلى معالجة الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعا للضرر عن الأنصاري وقد استند صلى الله عليه وآله إلى مادة قضائه المذكور وهي لا ضرر ولا ضرار فأمر بقلع نخلته والحاصل أنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار يدل على رفع الشبهة الحكمية وعلى وجه أمره الولائي بالقلع.

وسابعاً: بأنّ دعوى أنّ تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر في قضية سمرة لم يتجه لو أريد بالنفي نفي الحكم الضرري أو النهي الأوّلي عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا يبرر ان الاضرار بالغير بالقلع لأنّ القلع في حد نفسه اضرار وإنّما يبرره اعمال الولاية فلابد أن يكون مفاد لا ضرر ولا ضرار حكما سلطانيا مندفعة بأنّ مفاد لا ضرر لا يبرر الأمر بالقلع في حدّ ذاته سواء كان حكماً أولياً أو سلطانياً.

فتحصّل أنّه لا وجه لحمل قوله لا ضرر ولا ضرار على النهي السلطاني مع ترجيح كونه حكما إلهيا بوجوه منها ظهور هذا التركيب في النفي الكلي لا النهي فضلا عن السلطاني ومنها تناسبه لرفع الشبهة ودفع الظلم كليهما.

## مسلك من فصّل بين لا ضرر ولا ضرار في المفاد

وقد يفصّل بين لا ضرر ولا ضرار في استفادة النهي عن الثاني دون الأول وبيان ذلك أنّ مدخولهما مختلف في المعنى إذ هيئة الضرار تدل على نسبة مستتبعة لنسبة أُخرى بالفعل أو بالقوة وذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد فتارة تكون النسبة الاخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبة إلى نفس الشيء وأخرى تكون أحدهما صادرة من الفاعل

والأُخرى من المفعول كما في ضارب فيعبر عن المعنى حينئذٍ بالمشاركة وفي الحالة الأُولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبر عنه بالمبالغة أو يعبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسّر لفظ المطالعة بإدامة الاستطلاع مع أنّه استطلاعات متعددة في الحقيقة وقد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتالية كما في سافر.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأنّ الضرار يفترق عن الضرر بلحاظ أنّه يعني تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره وبهذه العناية أطلق النبيّ ﷺ على سمرة أنّه مضار لتكرر دخوله في دار الأنصاري من دون استيذان فمفاد القسم الأول منه وهو قوله لا ضرر نفي التسبيب إلى الضرر بجعل الحكم الضرري ومفاد القسم الثاني وهو لا ضرار التسبيب إلى نفي الاضرار وذلك يحتوى على تشريعين الأوّل تحريم الاضرار تحريماً مولوياً تكليفياً والثاني تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية حماية لهذا التحريم.

وبذلك يحتوى الحديث على مفادين:

١ ـ الدلالة على النهي عن الاضرار

٢ ـ والدلالة على نفي الحكم الضرري ومضافاً إلى ذلك دلالته بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائية للمنع عن الاضرار خارجاً.

والوجه الإجمالي لما ذكرهو أنّ نفي تحقق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعي بالنسبة إليها يستعمل في مقامات مختلفه كافادة التحريم المولوي أو الارشادي أو بيان عدم الحكم المتوهم وما إلى ذلك ولكن استفادة كل معنى من هذه المعاني من الكلام رهين بنوع الموضوع وبمجموع الملابسات المتعلقه به.

وملاحظة هذه الجهات تقضي في الفقرتين بالمعنى الذي ذكرناه لها أمّا الفقرة الأُولى وهي (لا ضرر) فلأنّ الضرر معنى اسم مصدري يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر من دون احتواء نسبة صدورية كالاضرار والتنقيص وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان

ولا يتحمله أحد عادة إلاّ بتصور تسبيب شرعي إليه لأنّ من طبيعة الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويتجنّبه فيكون نفي الطبيعة في مثل هذه الملابسات يعني نفي التسبيب اليها بجعل شرعي.

أمّا الفقره الثانية وهي (لا ضرار) فهي تختلف في نوع المنفي وسائر الملابسات عن الفقرة الأُولى لأنّ الضرار معنى مصدري يحتوي على النسبة الصدورية من الفاعل كالاضرار وصدور هذا المعنى من الأنسان أمر طبيعي موافق لقواه النفسية غضبا وشهوة وبذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا في التسبيب إلى عدمه والتصدي له.

ومقتضي ذلك أولاً تحريمه تكليفاً فإنّ التحريم التكليفي خطوة أولى في منع تحقق الشيء خارجا وثانيا تشريع اتخاذ وسائل اجرائية عند تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعي وذلك لأنّ بمجرد التحريم القانوني ما لم يكن مدعماً بالحماية إجراء لا سيما في مثل (لاضرر) لا يستوجب انتفاء الطبيعة ولا يصحح نفيها خارجاً إلى أن قال.

وهذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثة:



١ ـ قانون النهي عن المنكر

٢ ـ قانون تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس وهذا من شؤون الولاية في الامور العامة الثابتة للنّبي ﷺ وائمة الهدى عليهم السلام والفقهاء في عصر الغيبة إذ لابد من العدالة في حفظ النظام.

٣ ـ حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالي بعد رجوع المتخاصمين إليه كما في مورد قضية سمرة حيث شكا الأنصاري فقضى النبي ﷺ بعدم جواز دخوله كذلك وحيث أبي سمرة عن العمل بالحكم امر النبي ﷺ بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا ويلاحظ أنّ هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخلة في قطبة سمرة بهذه الكبرى.

وفيه مواقع للنظر.

منها أنّ جعل معنى نفي للضرر نفي التسبيب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبيب ففيه

أنّه خلاف الأصل والظاهر.

هذا مضافا إلى أنّه لا حاجة إليه وذلك لأنّ نفي طبيعة الضرر حقيقة بعد عدم إمكان نفيه خارجاً يدل بدلالة الاقتضاء على عدم جعل أسبابه في حرمة الشرع.

كما لا وجه لتقدير الحكم أو الفعل الضار هذا مع ما في اختلاف التقدير من البعد حيث إنّ المقدر في «لا ضرر» هو نفي التسبيب وفي «لا ضرار» تسبيب النفي.

ومنها أنّ تقيد المنفي بالضرر الخارجي ثم جعل النفي ادعائيا لا موجب له مع أنّ نفي الخارج لا يساعد شأن الشارع.

ومنها أنّ التفرقة بين الضرر والضرار في أنّ كلمة «لا» في الأول تفيد النفي وفي الثاني تفيد النهي خلاف الظاهر من وحدة السياق.

ومنها أنّ جعل الضرار بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركاكة التكرار لأنّ نفي الضرر يشمل صورة الضرر المتكرر والمستمر لأنّ الضرر اسم مصدر وحاصل للمصدر والمصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان متكرراً أو لم يكن.

### تفصيل آخر:

وهو أنّ حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري ويبقى عندئذ حكم ليس ضررياً بنفسه لكنه يتقصد ويتعمد به الضرر مثاله انّ الحكم «بكون الناس مسلّطين على أموالهم» بنفسه ليس ضررياً لكنه قد يستغله أحد الشريكين فيعمل هذا الحق الذي ليس بنفسه ضررياً بنحو يوجب أن لا يأذن لشريكه أن ينتفع بهذه العين بوجه من الوجوه من بيعها وتقسيم ثمنها أو إجارتها وتقسيم أُجرتها أو الانتفاع بها بأيّ نحو من الأنحاء فمثل هذا تنفي بقوله «لا ضرار» ولا يلزم من ذلك تكرار ويؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعدة جملة من الأحكام التي ليست ضررية في نفسها حتى تكفي في نفيها حكمة «لا ضرر» وإنما تستغل للاضرار ويتعمد بها الضرر وذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك في الاضرار

والنظر في لا ضرر ولا ضرار إلى الضرر الناشي من الأحكام الشرعية مطلقا سواء كانت وجودية أو عدمية ولتأكيد نفي الضرر الناشي من الأحكام الشرعية ضمّ نفي الضرار أيضا والمقصود به كما عرفت هو نفي الضرر الناشي من التعمد والتقصد بالأحكام ولو أنّها ليست في نفسها ضررياً كما يكون مورد رواية سمرة كذلك فانه تقصّد بمثل قوله صلى الله عليه وآله «الناس مسلطون على أموالهم» لايجاد الضرر على الأنصارى مع أنّ نفس الحكم لا يكون ضررياً ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ فإنّه يدل على النهي عن الامساك الذي يكون جائزاً في نفسه إذا تقصّد الزوج بذلك الاضرار والاعتداء على المرئة.

فإذا نفي الضرر والضرار في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» دلّ ذلك بدلالة الاقتضاء على عدم السبب والتسبيب للضرر وذلك لا يتحقق إلاّ بالنفي والنهي والمنع الولائي.

أُورد عليه بأنّه لا أثر لتحقيق أنّ الضرار يكون بمعنى قصد الضرر وتعمّده وتطبيقه على سمرة بهذه الملاحظة أو لا يكون وذلك لاندراجه في الفقرة الأُولى أعني نفي الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفع الضرر النهي عنه لاختصاص متعلق النهي بما إذا كان عن قصد وارادة.

ويمكن الجواب عنه بأنّ نفي الضرر يختص بالضرر الناشي من نفس الأحكام والموارد التي تقصّد بها الضرر وليست الأحكام فيها بنفسها ضررياً وإنّما الضرر ناش من التقصّد بها وعليه فيحتاج نفيها إلى ضميمة «لا ضرار».

فتحصل قوة كون «لا» في لا ضرر ولا ضرار للنفي لوحدة السياق ولا يلزم منه الركاكة بعد ما عرفت من اختصاص الضرار بما يتقصّد به الضرر وإن لم يكن ضرريا في حدّ نفسه ولو سلمنا شمول لا ضرر لصورة تقصّد الضرار بناء على نفي طبيعة الضرر في حومة ما يرتبط بالشرع ولو لم يكن ناشئا عن نفس الأحكام فنمنع الركاكة بعد وجود مصلحة الاهتمام بذكر صورة التقصّد فلا يكون لا ضرر مجملاً.

## تنبيهات:

**التّنبيه الأوّل:** في شمول قاعدة نفي الضرر للاضرار على النفس وعدمه والمختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتنانا والمحكي عن الشيخ الاعظم (قدس سره) أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والنقلية.

أورد عليه بأنّ الظاهر اختصاص نفي الضرر بالاضرار بالغير لان المتبادر منه ليس إلاّ ذلك ولذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دل على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه لاطعامهم لانفسهم بل لابدّ في التعميم من القطع بالملاك وبالجملة فالمتبادر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» خصوصا بملاحظة قوله لا ضرار ارادة الاضرار بالغير خاصة كما ان المتبادر من قول القائل لا ضرب ولا مضاربة في داري ارادة ضرب بعض بعضاً لا مطلق الضرب ولو ضرب أحد نفسه.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم شمول الحديث للاضرار بالنفس هو حرمة الوضوء الضرري أو الحج الضرري ونحو ذلك وهو في غاية الاشكال ولذا ترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضرري مع علم المكلف به مستدلا بأنّه أقدم على الضرر على نفسه ولولا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه فكما أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الضرر المقدم عليه في البيع الغبني ونحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنّه في المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه.

ولقائل: أن يقول أولاً لا وجه لتنظير قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار بما دلّ على وجوب إطعام الناس على أولياء الأوقاف في عدم شموله لأنفسهم لأنّ في المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب إطعامه وهو الناس بخلاف لا ضرر ولا ضرار فإنّه لم يذكر فيه من يرد عليه الضرر وهو بعمومه يشمل الاضرار بالنفس.

وثانياً: أنّ مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفي الضرر ألا ترى أنّه إذا أقدم من دون الدواعي العقلائية على الضرر المالي أو البدني ونحوهما فلا وجه في هذه الصورة

لدعوى الانصراف مع أنّه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدل على ممنوعية الإقدام المذكور وهذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار في شمول لا ضرر أنّه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقاً للامتنان فلا يضره الإقدام والاّ فلا وجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الاقدام ممنوع.

وثالثاً: أنّ الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض نفس الأمر الضرري أو معلولاً له بحيث ينتفي بنفي الحكم الضرري وبين ما إذا كان الغرض في أمر يكون مستلزماً للضرر أو علة له.

فالأول: هو الحاصل في الاقدام على المعاملة الغبنية فإنّ غرض المشترى المغبون فى نفس المعاملة وتملك البيع تملكا مطلقا لازما رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضررى ابتداء لأنّ غرضه في ذلك وهنا لا اشكال في عدم المنّة في رفع الحكم بصحة المعاملة ولزومها.

والثاني: هو المحقق في باب الاجناب عمدا فان غرض المكلف ليس فى الاقدام على الغسل ولا فيا يتوقف على الغسل بل الامر بالعكس فانه يريد الاجناب الذى هو علّة قهرية لوجوب الغسل ومن اُمنيّاته أن لا يكون هذا الاجناب علة لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون هذه التبعية ومن المعلوم أنّ في هذا النوع من الاقدام على الضرر لا يكون نفي الحكم الضرري على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلا مانع من اطلاق الحديث لنفي مثل هذا الحكم الضررى فليس مجرد الاقدام مانعا عن شمول حديث نفي الضرر بل العبرة في الشمول وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه.

وممّا ذكر يظهر أنّ حديث لا ضرر يشمل الوضوء الضررى من جهة أنّه مستلزم للضرر والمتوضى لا يقدم إلاّ على العبادة فالوضوء بما هو مستلزم للضرر حرام وبما هو معنون للعبادة مطلوب ومقتضى القول بجواز اجتماع الامر والنهى هو صحة العبادة.

لا يقال: «لا ضرر» لا يدل على حرمة الاضرار بالغير فضلا عن الاضرار بالنفس لأنّه

ناظر إلى نفي الأحكام الضررية في عالم التشريع.

لانّا نقول: قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر» يدل على نفي الضرر مطلقا من ناحية الأحكام ومن المعلوم أنّ تجويز الاضرار بالنفس ضرر كما أنّ تجويز ذلك بالنسبة إلى الغير ضرر ومقتضى الاطلاق هو نفي التجويز مطلقا.

فتحصل أنّ الملاك في شمول حديث لا ضرر وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه لا الاقدام وعدمه ولا دليل على تخصيص النفي في حديث «لا ضرر» بنفي الزام المكلّف بل يعمّ مطلق الضرر ولو كان ناشئاً من التجويزات ثم إنّه لو سلمنا عدم تمامية دلالة حديث لا ضرر على حرمة الاضرار بالنفس فقد استدل بوجوه أُخرى وهي أُمور:

منها قوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾

وفيه: أنّه لا يدل إلاّ على صورة كون الضرر موجبا للهلاكة او ما يدانيها اذا الهلاكة أخص من عنوان الضرر.

ومنها: ما رواه في الكافي والعلل والمحاسن بسند مرسل أو مجهول عن أبي عبدالله عليه السلام ورواه في الفقيه بسند مجهول عن أبي جعفر وعن أبي عبدالله عليه السلام حديث طويل من قوله عليه السلام إنّ الله تعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم ما سواه من رغبة منه فيما حرّم عليهم ولا زهداً فيما أحلّ لهم ولكنّه عزوجل خلق الخلق وعلم ما يقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم واباحه تفضلا عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم وعلم عزّ وجلّ ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميته فإنّه لا يدمِنُها أحدٌ إلاّ ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوته وانقطع نسله الحديث بدعوى انّ الظاهر منها انّ علة حرمة المحرمات هي اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس.

وفيه: أنّ التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس حيث إنّ المستفاد منها أنّ الحكمة في تحريم جملة من الأشياء كونها مضرة بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم وعلة له.

ويمكن أن يقال: إنّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمة لحرمة أشياء كالميتة ونحوها كما دلّ عليه قوله عليه السلام وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم كان نفس الاضرار بالنفس محرّما بالضرورة وإلّا فالأمر الجايز وهو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمة لتحريم أشياء أُخرى.

والعمدة في الاشكال على هذه الروايات أنّها ضعيفة السند.

ومنها: ما ورد في حرمة أكل الطين وهي الأخبار المستفيضة مثل موثقه هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال إنّ الله عزوجل خلق آدم من طين فحرّم اكل الطين على ذرّيته ومثل موثقه السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه.

ومثل ما رواه في الكافي بسند موثق عن أبي عبدالله عليه السلام قال قيل لأميرالمؤمنين عليه السلام في رجل يأكل الطين فنهاه وقال لا تأكله فإن أكلته ومتّ كنت قد أعنت على نفسك.

أُورد عليه بأنّ المستفاد من هذه الروايات ونظائرها أنّ الحكمة في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرّا بحسب النوع كما أنّ الحكمة في حلّية بعض الأشياء هي كونه ذا منفعة ومصلحة نوعية فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر.

يمكن أن يقال إنّ جعل الضرر حكمة لحرمة بعض الأشياء يدلّ على مفروغية الحرمة في نفس الضرر وإلاّ فكيف يجعل الأمر الجايز حكمة للتحريم.

نعم تختص موثقة السكوني وموثقة ابن القداح بالضرر المهلك فلا تشملان مطلق الضرر هذا مضافا إلى احتمال أن تكون حرمة اكل الطين في صحيحة هشام من ناحية أُخرى غير حكمة الضرر.

ومنها: ما رواه في العلل وعيون الأخبار بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله في حديث من قوله عليه السلام وحرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفة لما اراد الله عزوجل ان يجعل تسميته سببا للتحليل وفرقا بين الحلال والحرام وحرم

الله الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الأبدان وأنّه يورث الماء الأصفر ويبخر الفم وينتن الريح ويسيء الخلق ويورث القسوة للقلب وقلة الرأفة والرحمة حتى لا يؤمن أن يقتل ولده ووالده وصاحبه وحرّم الطحال لما فيه من الدم ولأنّ علته وعلة الدم والميتة واحدة لانه يجري مجريها في الفساد.

أُورد عليه بأنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضرر هذا مضافا إلى ضعف السند.

ومنها: ما رواه في التهذيب بسند موثق عن أبي عبدالله عليه السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أنّ رسول‌الله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلاّ باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة أمه وأبيه الحديث والمراد من الحرمة في قوله «لايجار حرمة» هي المرأة والمراد من الجار هو من آجرته لا جار الدار بقرينة السياق وإن احتمل ان يكون المراد هو جار الدار ولذا أدرجه في الكافي في البابين.

وكيف كان استدل بقوله «و أنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم» على حرمة الاضرار بالنفس بدعوى أنّه يدل على مفروغية حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سببا لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

أُورد عليه أولاً بأنّ المراد هو تنزيل الجار منزلة النفس في عدم جواز اضرار الغير له كما أنّ التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايرة من أراد الاضرار للنفس مع النفس لظهور باب المفاعلة في ذلك.

وثانياً بأنّه لو سلمنا أنّ المقصود من التنزيل هو تنزيل الاضرار بالجار منزلة الاضرار من النفس إلى النفس لا يدل على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أنّ الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع والجبلّة فليكن كذلك في حق الجار فلا يدلّ على

حرمة خلافه.

فتحصّل عدم تمامية هذه الوجوه على تقدير صحة سندها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لما عرفت من اختصاصها بالهلاكة وافساد البدن أو غير ذلك.

فالعمدة هو ما تقدم عليها من عموم حديث نفي الضرر والضرار بالتقريب الذي قدّمناه والله هو العالم.

ثم لا يخفى أنّ المقصود من الضرر المحرّم هو الضرر المعتدّ به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في أنّ الضرر معتدّ به أولا فمقتضى الأصل هو الجواز.

**التّنبيه الثّاني**: في عمومية حديث نفي الضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية كالأحكام الوجودية وعدمها.

قد يقال: قاعدة لا ضرر لا تشمل الأحكام العدمية لأنّ عدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعولة واطلاق الحكم عليها ليس الاّ من باب المسامحة.

وفيه: أنّه لا قصور في شمول القاعدة للأحكام العدمية على نحو شمولها للأحكام الوجودية على المعنى المختار في الحديث وذلك لأنّها إخبار بعدم وجود طبيعة الضرر بمعناه الحدثي بعناية عالم التشريع وجعل الأحكام والمقصود به هو سدّ باب الضرر والمضارة بلحاظ حال التشريع من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئا من الحكم الوجودي أو العدمي وهكذا الأمر بناء على مختار الشيخ ومن تبعه من أنّ معنى القاعدة عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر لان الفرق ظاهر بين ما اذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فقيل لا حكم ينشأ منه الضرر وبين ما اذا لم يذكر هذا اللفظ ويقال ان المعنى هو نفي ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند الى الشارع حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهرها للأحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة بخلاف الثانية التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الأحكام كما لا يخفى وبالجملة لا أرى قصورا في شمول القاعدة لمورد الكلام كما يساعده الوجدان والاعتبار.

واستشكل عليه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك في صحة تعلق النهى بنفس أن لا تفعل من صحة استناد العدم الى الفاعل بقاء وان لم يصح حدوثا هو الملاك في صحة استناد عدم جعل الاحكام الى الجاعل فلا مانع من شمول القاعدة لها واثبات الحكم بها مندفعة بأنّ هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلا فما لم يتعلق الجعل به رفعا ووضعا لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعدة.

وأُجيب عنه بأنّ المستفاد من قاعدة لا ضرر هو نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع ولا فرق فيه بين الأحكام العدمية والوجودية ولا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحة الاستناد.

ولقد أجاد وأفاد الشهيد الصدر من أنّا جعلنا النفي منصبا على الاضرار الخارجية وقد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتصل الضرر غير المرتبط بالشارع والذى لا يستطيع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله.

**التّنبيه الثّالث:** في عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه كما لا يجب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه.

والوجه في ذلك أنّ الجواز في الأول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ومقتضى عموم حديث نفي الضرر هو نفيهما هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّه لا اشكال في أنّ مقتضى القواعد الأولية مع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه في الفرض الأول لأنّه من اضرار المؤمن الدال على حرمته اخبار كثيرة.

وهكذا مقتضى القواعد المذكورة عدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أولا.

وأيضاً لا يجوز اضرار الغير بسبب الاكراه عليه لأنّ توسطه في ايصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فيحرم بأدلته وكونه مكرهاً في ذلك لا يخرجه عن الحرمة لقصور أدلة الاكراه

عن شمول هذه الصورة. (لانه ينافي الامتنان)

فقاعدة نفي الضرر توافق القواعد الأولية ولا يتغير بها حكم الفروض المذكورة.

**التّنبيه الرّابع:** في أنّه لا اشكال في أنّ دليل لا ضرر ولا ضرار حاكم على الأدلة المثبته للتكاليف وتقريب ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ أنّ معنى الحكومة ادعاء نفي الجعل في مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته في ذلك المورد إمّا بادعاء نفي الموضوع كأن يقال بعد ما ورد أكرم العلماء عاما «زيد ليس بعالم» أو بادعاء نفي المتعلق كأن يقال الضيافة ليست باكرام أو بادعاء نفي الحكم كأن يقال لم يجعل الوجوب في مورد زيد فإنّ مرجع جميع ذلك إلى نفي جعل الحكم ادعاء ومصحح الادعاء عدم تعلق الارادة الجدّية بمورد دليل الحاكم هذا فيما اقتضى دليل الحاكم تضييق دليل المحكوم.

وقد يقتضي دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم ومرجعه حينئذٍ إلى اثبات الجعل في مورد ادعاء وكناية عن ثبوت الارادة الأكيدة فيه.

وذلك أيضاً إمّا بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال «زيد عالم» مع انه جاهل في الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلا السكوت عند العالم اكرام او بادعاء ثبوت الحكم كان يقال قد جعلت الوجوب في مورد زيد ومرجع جميع ذلك أيضا إلى ثبوت جعل الحكم في مورد دليل الحاكم وقد عرفت أنّ مصحح الادعاء وجود الارادة الجدّية في مورده فدليل الحاكم يحدّد الدليل المحكوم بمدلوله بلسان نفي الجعل مورد اقتضى دليل المحكوم ثبوته أو ثبوته في مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الارادة الجدية مع الاستعمالية كما يتراءى من المحقق النائيني فانه على هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم لان المفروض حينئذٍ عدم وجود الارادة الاستعمالية كما يقتضي دليل الحاكم عدم تطابقها مع الارادة الجدّية.

**التّنبيه الخامس:** في صحة العمل الضررى العبادى وعدمها لو أتى به مع اعتقاد الضرر وكان مضرا في الواقع.

وقد يقال بصحة الوضوء الضرري مثلا لوجود الملاك فيه وإن لم يكن بمأمور به لكفاية واجديته لملاك ولذا ذهبوا إلى صحة العبادة إذا كانت مورد التزاحم بالأهم وأتى بها وترك الأهم مع أنّ الأمر متوجه إلى الأهم فعلا.

أُورد عليه بأنّ مقتضى حكومة «لا ضرر» على عموم أدلة الوضوء خروج الفرد الضرري من الوضوء عن عموم أدلته ومعه لا معنى لثبوت الملاك فيه ولا كاشف له بعد خروج الفرد الضرري عن عموم الأدلة.

وأُجيب عنه بامكان استفادة الملاك بالأدلة الخارجية مثل اطلاق قوله عليه‌السلام الوضوء نور ونحوه بل يدل عليه نفس أدلة نفي الحرج والضرر بضميمة الأدلة الأولية لأنّ سياق أدلة نفي الحرج والضرر رفع الكلفة والمشقة والضرر عن المكلف وظاهرها بقاء المطلوبية على حالها وأنّ الشارع لم يوجبها مع مطلوبيتها لتسهيل الأمر على المكلّف وعدم وقدعه في الحرج والضرر.

هذا مضافاً إلى دلالة آية الوضوء والتيمم فإنّها تدل على أنّ عدم وجوب الوضوء عند السفر بالخروج عن الطريق أو عند المرض أو عند عدم وجدان الماء والأمر بالتيمم لرفع الحرج حيث قال ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(١)

وهو ظاهر في بقاء الملاك وانما الحرج هو المانع عن الوجوب ودعوى أنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضرري لا مجال لرفع وجوبه بقاعدة لا ضرر حيث إنّ تلك القاعدة وردت امتناناً وموردها ما اذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه.

مندفعة: بأنّ الاقدام يكون على الوضوء لا على الضرر وملازمة الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضرر ومع عدم الاقدام على نفس الضرر

---

١. سورة المائدة / الآية ٦.

يكون شمول لا ضرر للوضوء الضررى أو الغسل الضررى موافقا الامتنان فلا وجه للمنع عن شمول القاعدة بالنسبة إلى الوضوء الضررى أو الغسل الضرري والحاصل أنّه لا مجال للحكم بالبطلان مع القول بجواز اجتماع الامر والنهى لوجود الامر أو القول بالامتناع لبقاء الملاك إلّا إذا دل نص خاص على البطلان.

التّنبيه السّادس: في عدم شمول حديث لا ضرر المعاملات التى اقدم فيها على الضرر بداع من الدواعى العقلائية فلو تزوج امراة بمهر في ذمة الزوج وعلمت أنّ المهر ينقص قدرة شرائه بمرور السنوات فلا يشمله قاعدة لا ضرر لو اختلفت قدرة شراء مهرها لاقدامها على الضرر المذكور ويشهد له صحيحه يونس قال كتبت إلى أبي الحسن الرضاعليه السلام أنّه كان لى على رجل عشرة دراهم وأنّ السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم (بدراهم خ ل) أعلى من تلك الدراهم الأُولى ولها اليوم وضيعة فأىّ شيء لى عليه الأُولى التى أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان فكتب لك الدراهم الأُولى (الوسائل الباب ٢٠ من ابواب الصرف ح ٢) ولا يخفى أنّ مع الوضيعة المحتمله عندهما لم يحكم بالضمان لكون المورد مما اقدم عليه ولا يشمله قاعدة لا ضرر.

نعم لو كان مقدار تغيير القيمة وقدرة الشراء أمراً لا يزعمه طرفا المعاملة فلا يبعد القول بضمانه مستندا إلى قاعدة لا ضرر لأنّ الضرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعاملة بخلاف الضرر غير الفاحش ولا يكون شمول لا ضرر بالنسبة إليه منافيا للامتنان اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ السيرة ثابتة على أنّ نقص قدرة الشراء في الديون والمهور لم يكن مورد الضمان مطلقا ولكنّه محل تامل واللازم هو التصالح نعم لو اعتمد طرفا المعاملة على القانون الرائج وهو الضمان فلا اشكال في الضمان فتدبّر جيّداً.

التّنبيه السابع: في تصادم الضررين ولا يخفى عليك أنّه يختلف حكم التصادم باختلاف الموارد.

فتارة يدور الأمر بين ايراد الضرر إمّا على نفسه أو على الغير.

واخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

وثالثة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

ورابعة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الاول إن كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها اليه لا يجوز له دفعه إلى الغير وإن كان متوجها بطبعه الى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه.

وإن كان متوجها الى الغير أيضا لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط وإن كان في عدمه ضرر عليه ومسألة التولى من قبل الجائر يدخل في هذا القسم.

ثم في صورة دوران الأمر بين ايراد الضرر على نفسه أو على الغير إن كان نسبة الضرر اليهما على حد سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادي متوجهاً إلى هذا ولا إلى ذاك كما فيما لو ادخل دابة رجل رأسه في القدر الآخر فيدور الأمر بين ذبح الدابة أو كسر القدر فلا اشكال في أنّه يختار حينئذٍ أقل الضررين إلاّ أنّه لو كان أحدهما مقصرا في ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنّه لو كان أحدهما مطالبا بما له يكون ضامنا لمال الآخر ومع عدم التقصير والمطالبة المذكورة من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل لان التقسيم يوافق قاعدة العدل والانصاف كالدرهم الودعي.

وعلى الثانى وهو انّ دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو أُكره المكلف على ذلك وكان في تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قتل النفس ونحوه في الأهمية فيحول الأمر إلى الغير فإن اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو اكثرهما وإلاّ فيخيّر ثم على فرض احالة الأمر إلى الغير وعدم اختياره لا مجال للحكم بتخيير المكلف بين أقل الضررين وأكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفاية الأقلية للترجيح.

وممّا ذكر يظهر الحكم في المورد الثالث من دوران الأمر بين أحد الضررين على نفسه فلو كان أحدهما اقل ضررا والآخر أكثر ضررا فالأقلية تصلح لمرجحية الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرما.

وأمّا حكم الرابع وهو ما إذا دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو أكره المكلف على ايراد الضرر إمّا على هذا أو على ذاك فقد يقال يختار حينئذٍ أقل الضررين ولكنّه محل تامل ونظر لأنّ ادلة الاكراه قاصرة بعد كون الحكم المذكور أى نفي الاكراه خلاف الامتنان فاللازم هو تحمل الضرر بنفسه إلا اذا كان ضرراً لا يرضى الشارع به.

**التّنبيه الثامن:** في دوران الأمر بين تضرر المالك والاضرار بالغير واعلم أنّه إذا دار الأمر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه كمن حفر في داره بالوعة أو بئرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلا فهنا صور:

الأُولى أن يكون المالك بتصرفه قاصداً لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

الثانية الصورة مع كون الداعى الى التصرف مجرد العبث والميل النفسانى لا الاضرار بالجار.

والحكم في هاتين الصورتين هو الحرمة والضمان ولا موجب لرفع حرمة الاضرار.

الثالثة أن يكون التصرف المذكور بداعي المنفعة بأن يكون في تركه فوات المنفعة.

الرابعة أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بأن يكون في تركه ضرر عليه والمنسوب إلى المشهور هو جواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين واستدل لذلك بأنّ منع المالك من التصرف في ملكه حرج عليه ودليل نفي الحرج حاكم على أدلة نفي الضرر كما أنّه حاكم على الأدلة المثبة للأحكام.

أُورد عليه بمنع هذا الدليل صغرى وكبرى أمّا الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجا عليه مطلقا بل قد يكون وقد لا يكون.

وفيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجيا في جميع الموارد لكفاية ثبوته في بعض الموارد كما لا يخفى.

وأمّا الكبرى فلانه لا وجه لحكومة أدلة الحرج على أدلة نفي الضرر فإنّ كل واحد منهما

ناظر إلى الأدلة الدالة على الأحكام الأولية فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.

وفيه أنّ توارد الضرر والحرج يكفي في جواز معاملة المتزاحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى والغالب في توارد العارضين أن يكون من باب المتزاحمين لثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلّا في أحدهما.

ثم إنّ هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعة ولكن كان ذلك حرجا عليه وأما إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه تزاحم الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبة اليهما ومعه يرجع إلى عموم قاعدة الناس مسلطون على اموالهم في جواز التصرف في ملكه فتدبّر وآخر دعوانا الحمدلله رب العالمين.

قم المشرفة

السيد محسن بن مهدى الخرازي الطهرانى

جمادى الاخر من سنة ١٤٣٠ هـ

## فهرس محتويات الكتاب

# تتمة المقصد السابع
# في الأصول العملية

### الفصل الثاني
### في أصالة التخيير

## الفصل الثالث
## في أصالة الاشتغال